A

213

rivista anarchica
mensile / L. 4.000
anno 24 / n. 8
novembre '94
sped. abb. post. / 50% - Milano

indios roraima

reti telematiche

destra/sinistra

irene pivetti

mamme-nonne

leo de berardinis

la regina margot

osvaldo licini

sante caserio

francesco saverio merlino

autogestione

benjamin erhard

Max Stirner e l'individualismo moderno

Convegno internazionale di studi, Napoli, 10-11-12 novembre '94
Sala degli Angeli, via Suor Orsola 10 / segreteria: Istituto Suor Orsola Benincasa, via Suor Orsola 10, 80135 Napoli, tel. (081) 412908, fax (081) 421363

giovedì 10 novembre, ore 9,30

FRANCESCO M. DE SANCTIS - Apertura Convegno

Presiede e introduce:

CLAUDIO CESA - Il caso Stirner

DAVID Mc LELLAN - The influence of *Der Einzige und sein Eingentum* on Karl Marx

CARLO MENGHI - La società civile da Hegel a Stirner

WILLIAM J. BRAZILL - Max Stirner and the Terrorism of Pure Theory

ore 16,00

Presiede:

VITTORIO FROSINI

FABIO BAZZANI - Stirner e Feuerbach

FERRUCCIO ANDOLFI - La posizione di Stirner nella storia dell'individualismo

ENRICO FERRI - La rivolta stirneriana contro il moderno

Comunicazioni:

ANTONIO PUNZI - Fichte - Stirner: azione, negazione, interazione

THOMAS HÜNEFELDT - Beobachtungen zu Ich und Nicht-Ich bei Stirner und Fichte

Dibattito

venerdì 11 novembre, ore 10,00

Presiede:

BRUNO ROMANO

ANTIMO NEGRI - Stirner e l'anarchismo borghese

CARLO ROEHRSSEN - Stirner e l'anarchismo

MASSIMO LA TORRE - Stirner tra anarchismo e non-cognitivismo

Comunicazioni:

MARCO COSSUTTA - Ribellione e rivoluzione: note su un possibile confronto tra Bakunin e Stirner

GIAMPIETRO BERTI - Max Stirner filosofo dell'anarchismo

ore 16,00

Presiede:

GIORGIO PENZO

JOHANNES E. BAUER - Das Ende des Heiligen

BERND A. LASKA - «Katechon» und «Anarch», Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Stirner

Comunicazioni:

LUCA RIMBOTTI - Max Stirner visto da destra

MARCO MILLI - Stirner, Nietzsche e la critica dello Stato: alcune considerazioni

ELISABETTA CASTANA - Aspetti del pensiero liberale in Stirner

Dibattito

sabato 12 novembre, ore 10,30

Presiede:

ANTIMO NEGRI

GIORGIO PENZO - Interpretazione esistenziale in Stirner

R. W. PATERSON - «Der Einzige» and «L'Etre et le Néant»

BRUNO ROMANO - Stirner e l'esistenzialismo

ALBERTO SIGNORINI - Decostruzione e differenza in Max Stirner

PIERRE VANDREPOTE - Max Stirner et la poétique de la rupture

Comunicazioni:

GIUSEPPE MODICA - La dialettica della libertà in Stirner e in Kierkgaard

CARLO SCILIRONI - Il sacro in Dostoevskij e Stirner

Dibattito

Coloro che cercassero, in occasione del convegno, una sistemazione economica e vicinissima al Suor Orsola, sede dei lavori, potranno rivolgersi all'Ostello della Gioventù di Napoli, telefonando o scrivendo al seguente indirizzo: Salita della Grotta 23, tel. (081) 7612346, fax (081) 7612391; sono disponibili stanze a due letti con servizi (L. 25.000 per pers.), o più letti (L. 18.000 a pers.), prima colazione inclusa. Per usufruire dell'Ostello occorre una tessera annuale che costa L. 25.000 e può essere richiesta nello stesso ostello. L'ostello è chiuso dalle ore 9 alle ore 16 e dalle ore 24.30 al mattino.

rivista anarchica

213

novembre 1994

Copertina: videografica di Tullio Zampedri.

in questo numero

Una copia, 4.000 lire un arretrato, 5.000 lire
abbonamento annuo, 40.000 lire
abbonamento sostenitore, da 100.000 in su
abbonamento speciale «A» 2000
(da adesso al 1° numero del 3° millennio), 500.000 lire
abbonamento cumulativo
«A» + Avvenimenti, 120.000 lire

prezzi per l'estero:
una copia, 6.000 lire
abbonamento annuo, 60.000
abbonamento annuo per via aerea (per soli paesi extraeuropei), 100.000 lire

Tutti i versamenti vanno effettuati sul **conto corrente postale 12552204** intestato a «Editrice A - Milano»
questa stessa intestazione devono avere anche i vaglia e gli assegni internazionali

«A» è in vendita in molte edicole e librerie un po' ovunque
chi non la trovasse ci chieda il più vicino punto/vendita
chi volesse diffonderla si metta in contatto con la redazione

Nel catalogo internazionale delle pubblicazioni periodiche la rivista è classificata con il numero ISSN 0044-5592
È aderente all'Unione Stampa Periodica Italiana (USPI)

Redazione, amministrazione e diffusione:
Editrice A
cas. post. 17120
20170 Milano
telefono e fax: (02) 28 96 627

Responsabile ai fini di legge: Fausta Bizzozzero

Registrazione al Tribunale di Milano in data 24-2-1971 al n. 72

Progetto grafico: Fabio Santin

Composizione, fotolito e montaggio: Erre & Pi, viale Jenner, 10 - Milano

Stampa: SAP, via Meccanica, 7 - Vigano di Gaggiano

Carta ecologica Freelife Vellum White - Cartiere Fedrigoni

Legatoria: Savarè, via Colletta, 24 - Milano

Cellofanatura e spedizione: Cellofangraf, via A. De Gasperi, 146 - Mazzo di Rho

Distribuzione nelle edicole per l'Italia: Eurostampa s.r.l., corso Vittorio Emanuele II, 111 10128 Torino, tel. (011) 538166-538167

ai lettori

Prosegue l'impegno della redazione nel rafforzamento della rete distributiva. Attualmente la distribuzione di «A» in una trentina di librerie italiane è gestita direttamente da noi; a partire dal n. 215 (febbraio 1995) sarà la Di.Est di Torino a gestirla in un numero più che doppio di librerie. Sul prossimo numero (dicembre '94/gennaio '95) comunicheremo l'elenco delle librerie che – appunto a partire dal numero ancora successivo – venderanno «A». Ai compagni, ai lettori, agli amici di «A» chiediamo fin d'ora un piccolo impegno: quello di verificare che la rivista effettivamente arrivi nelle librerie indicate e se possibile venga esposta, nonché di pubblicizzare la presenza di «A» mediante l'affissione nei dintorni della libreria di qualche adesivo pubblicitario (disponibili gratis, dietro semplice richiesta anche affidata alla nostra segreteria telefonica - cfr. comunicato a pag. 43). Se poi si riesce ad indirizzare qualcuno all'acquisto di «A» in libreria, tanto meglio: è molto importante, infatti, che le vendite decollino fin dal primo numero, affinché i gestori delle librerie siano stimolati ad accettare «A» dalla distributrice.
Noi «crediamo» nella possibilità di rafforzare progressivamente il canale delle librerie, nonostante la tendenza – perdurante ormai da anni – di molti librai a limitare o addirittura ad escludere i periodici (ed in particolare i mensili) dai propri banchi. E puntiamo ad aumentare numero delle librerie, il quantitativo venduto e – conseguentemente – le relative entrate.

all'ombra delle tricotenses

Non so se vi sia sfuggita, un mesetto fa (per la precisione: sabato 1° ottobre) la pubblicazione, nell'apposita rubrica della «Repubblica» di Eugenio Scalfari di una lunga lettera al direttore di Marcello Veneziani. Il Veneziani, per chi non lo sa, è un fascista di un certo spicco: direttore del periodico «L'Italia settimanale», che io non conosco, ma alcuni considerano una specie di organo ufficiale del revisionismo filorepubblichino, notista e commentatore su non so quale quotidiano filoberlusconi (sarà il «Giornale», ma non ci giuro), il tipo aspira da qualche tempo al ruolo di ideologo ufficiale della nuova destra. Se la sua lettera vi è sfuggita, naturalmente, poco male: i fascisti, nonostante tutto, sono pochissimo interessanti e forse ormai non lo è più neanche Scalfari. Ma c'era un passaggio, in quella missiva, che mi sembra rivestire un certo interesse ed invitare - perché no? - a una qualche riflessione. Dunque, la lettera in questione, formalmente, è una variazione sul tema «noi due saremo anche avversari, ma su molte cose potremmo andare d'accordo». E come sempre in quella serie, le molte cose in questione si riducono, stringi stringi, alla inettitudine e alla pochezza altrui: noi due saremo anche avversari, ma siamo comunque due ganzi in un mondo di pidocchi. Il mittente trova negli editoriali del destinatario «umori e malumori» che sente di condividere. Ha apprezzato il suo ultimo libro come «una perla rara nel nostro giornalismo arruffone e incapace di sollevarsi da un palmo da terra.» Si è accorto che «molte sue apprensioni sulla caduta del gusto e del livello culturale, molti dei suoi disgusti» li andava raccontando anche lui «da tribune più piccole e forse un po' più scomode.» Insomma, è una vera e propria richiesta di riconoscimento di *status* da parte di chi, pur consapevole della propria statura, sa che nel mondo dei Grandi si entra solo per cooptazione. Lo Scalfari, com'è ovvio, non si pronuncia esplicitamente in merito, ma il semplice fatto che pubblichi la missiva con un certo rilievo, in due colonne a giustezza doppia e senza commenti, sotto il titolo *Onore all'avversario*, è abbastanza significativo. Ovviamente chi, come noi, non considera la maggioranza dei propri simili una marmaglia vile capace soltanto di ammirare la Grandezza dei Sommi, con tutto questo ha ben poco a che fare. Ma c'è un passaggio di quella lettera che raccomando alla vostra attenzione: quando, prima degli ossequi finali, il Veneziani pone la sua unica condizione. «Le chiedo solo una cosa» scrive. «Quando lei difende gli ideali della Rivoluzione francese, io non mi sogno di rovesciarle addosso il Terrore e il Genocidio, l'assassinio di Andrea Chenier e di Maria Antonietta. Provi anche lei, se io difendo i cattolici della Vandea o i fascisti volontari di guerra alla Berto Ricci, a non rovesciarmi addosso i roghi, la caccia alle streghe, i campi di sterminio, Anna Frank. E distingua tra destra e destra, tra uomini e uomini». Niente di più ragionevole, a prima vista. A destra come a sinistra, gli armadi non sono avari di scheletri che nessuno sente il particolare bisogno di rivendicare. Ci si schiera con la grande Rivoluzione perché si condividono gli ideali di Libertà, Eguaglianza e Fraternità e non per simpatia innata verso le *tricoteuses*; si è comunisti in nome del riscatto del proletariato e non in quello dei processi di Stalin; ci si dichiara anarchici perché si crede alla libertà come valore assoluto e non perché si ritenga di dover comunque abbattere capi di stato in visita e collocar bombe nei teatri di varietà. E così, chi si schiera a destra può ben affermare di credere in valori «rispettabili», come suppongo siano il senso dell'appartenenza a una tradizione, la fedeltà alle istituzioni e a chi le rappresenta, l'etica aristocratica dell'onore personale e simili, senza correre il rischio di finire, almeno a titolo onorario, tra gli imputati di Norimberga. Figuriamoci. Di fronte alle contrapposizioni manichee, che fanno, *absit iniuria*, di ogni erba un fascio, bisogna saper distinguere tra destra e destra e tra sinistra e sinistra. La responsabilità morale è personale, e riguarda solo quanto facciamo personalmente e le relative motivazioni. Ma... Ma il fatto è che in politica il discorso è molto meno convincente. Io non rinfaccerò certo Auschwitz a Marcello Veneziani, anche perché il riferimento comporta una dimensione tragica che non mi sembra si addica al personaggio, ma penso comunque che il fascismo di Auschwitz sia corresponsabile, e anche per questo, per quanto la cosa sia un po' fuori moda, resto antifascista (e quindi ostile a tutti i fascisti, lui compreso). La politica, anche se ammette, con qualche ipocrisia, la figura dell'indipendente, è innnanzi tutto appartenenza. Ciascuno, naturalmente, è libero di definire la sua sfera di appartenenza, ma poi dev'essere conseguente. Insomma. Prendere dalla tradizione in cui, bene o male, ci si riconosce, solo quello che conviene e scartare come estraneo quello che non conviene, appropriarsi del positivo e lasciare il negativo agli altri, tutto sommato, è un po' troppo facile. Perché, invece, tutto si tiene e tra i «volontari di guerra alla Berto Ricci» e i campi di sterminio (e tra Robespierre e la ghigliottina, naturalmente, per non dire di altre più recenti forme di Terrore cui la sinistra non è stata estranea) esiste un rapporto - un legame - che posso affermare o negare, ma solo a mio rischio e pericolo. Il primo rischio e pericolo, ovviamente, è quello dell'isolamento. Quanto più sono schifiltoso nella selezione dei criteri, tanto più corro il rischio di trovarmi in una compagnia eletta, ma esigua. Sarò sincero: mi è venuto in mente che dell'argomento si sarebbe potuto discutere con profitto su «A» perché, in fondo, il discorso sembra fatto apposta per la sinistra libertaria: per chi nel grande patrimonio della tradizione rivoluzionaria ha sempre saputo scegliere quanto accettare e quanto rifiutare, a rischio appunto dell'isolamento e della messa in minoranza perpetua. Ma quello, forse, non è il rischio maggiore. Il fatto è che operazioni di purificazione ideologica di questo tipo («per favore non rimproveratemi questo o quello: io non c'entro») si risolvono sempre in una rimozione. E rimuovere un problema, notoriamente, non significa risolverlo. Che la tradizione rivoluzionaria (la nostra, dico) sia percorsa dalle forme più sgradevoli di violenza e di autoritarismo è un dato, ahimé, incontestabile, ma il fatto che questo non ci piaccia non ci esonera dalle nostre responsabilità in merito. Anzi, solo riconoscendole, caricandoci sulle spalle anche *questo* fardello, potremo sperare di far qualcosa che migliori la situazione. Se la violenza è qualcosa che riguarda gli altri, perché darcene pena? Ma se siamo convinti che riguarda anche noi, e non solo nel senso che potremmo esserne oggetti, ecco che il problema di che uso farne o non farne, di come limitarla e, possibilmente, sradicarla diventa molto, ma molto, importante. Non c'è scampo. Finché continueremo a credere a quella vecchia, ma utile, contrapposizione tra destra e sinistra, il Terrore giacobino (e anche quello di Stalin, naturalmente, ambiguità di Togliatti comprese) resterà un *nostro* problema. Dovremo continuare a praticare la nonviolenza e ad aborrire l'autoritarismo all'ombra delle *tricoteuses*, più o meno in fiore. Se decideremo che quella contrapposizione non è più valida, naturalmente, dovremo farlo a braccetto con Marcello Veneziani e i suoi amici. Basta scegliere.

Carlo Oliva

apologia di Irene Pivetti

Il presidente della Camera si esprime con una sicurezza fondata su molti anni di attenta presenza alle lezioni di catechismo, le sue idee paiono esprimere con accuratezza il pensiero della chiesa; i suoi avversari, al contrario, si abbarbicano cocciutamente a improbabili interpretazioni liberal-democratiche delle dottrine clericali, congetturando pateticamente di non si sa quali peculiarità «moderne» della chiesa del signor Woytila. In altre parole, l'impressione è che Pivetti sappia di cosa sta parlando, i suoi contestatori no.

Ogni tanto il presidente della Camera si lancia in audaci esternazioni sulle virtù e le caratteristiche del cattolicesimo, suscitando regolarmente le ire di buona parte dei suoi correligionari. Gli alfieri del liberalismo modernista, i seguaci della cosiddetta dottrina sociale della chiesa, i cattocomunisti, coloro che sperano in un rilancio politico articolato dell'opzione cattolica, si lanciano con veemenza contro Irene Pivetti, colpevole a loro parere di pervertire progetti e ideali della cultura religiosa che si richiama alla chiesa di Roma e di fornirne un'immagine estinta e superata, contrapponendole invece una visione «moderna», «tollerante» e «socialmente responsabile» dello stesso cattolicesimo. Non si può non restare perplessi di fronte a tanta furia, non solo perché il presidente della Camera si esprime con una sicurezza fondata su molti anni di attenta presenza alle lezioni di catechismo, ma perché le sue idee paiono esprimere con accuratezza il pensiero della chiesa; i suoi avversari, al contrario, si abbarbicano cocciutamente a improbabili interpretazioni liberal-democratiche delle dottrine clericali, congetturando pateticamente di non si sa quali peculiarità «moderne» della chiesa del signor Woytila. In altre parole, l'impressione è che Pivetti sappia di cosa sta parlando, i suoi contestatori no.

Pivettiana 1: la politica

Le idee del futuro presidente della Camera hanno ricevuto attenzione nazionale per la prima volta circa un anno fa, in occasione di un convegno tenuto a Cinisello Balsamo (MI), quando Pivetti, in qualità di responsabile della Consulta cattolica della Lega Nord, pronunciò un discorso sui rapporti tra «crisi politica e crisi dei valori» nel quale era enucleato un programma di «ricristianizzazione della società». Il progetto era costruito intorno alla proposta di dare inizio a un nuova guerra (santa?) contro tutte le religioni concorrenti: «Dobbiamo adoperarci con tutti i mezzi, naturalmente non violenti, per arrivare a questo fine: il culto cattolico deve essere quello condiviso da tutti», dichiarò la battagliera Irene. Era ora di finirla con la tolleranza e l'ecumenismo postconciliare: «un cattolico non può riconoscere sempre e a chiunque il diritto di manifestare la sua religione. Le fedi religiose non possono essere messe tutte sullo stesso piano». Convinta della superiorità della sua fede su tutte le altre, Pivetti affermò perentoriamente che «compito del cattolico è redimere, convertire, liberare l'uomo dall'errore» (quì fornì anche la sua fonte: «lo dice il catechismo»). «Che cosa ho mai da imparare» dai musulmani, dagli ebrei (e, presumibilmente, da buddisti, confuciani, eccetera), si chiedeva? «Solo quella cattolica», continuava la *pasionaria,* «è una religione rivelata, per cui», concludeva provocatoriamente, «non possiamo sottoscrivere acriticamente l'articolo 18 della dichiarazione dei diritti dell'uomo, quella che sancisce per tutti piena libertà di credo religioso». Queste considerazioni si concretavano in un progetto di intervento politico che rientra pienamente nella tradizione classica del cattolicesimo post-tridentino: impadronirsi dello stato, usare il suo potere per imporre l'egemonia della chiesa di Roma, privare le altre confessioni del diritto di cittadinanza. Per raggiungere questo obbiettivo bisognerebbe quindi rivedere il Concordato, ha continuato Pivetti, che mostra «troppe zone d'ombra, troppe contraddizioni. Il rischio è che questo Concordato riconosca dignità di religione a sette che coprono gigantesche speculazioni. Sarebbe uno scandalo dar loro sovvenzioni statali». Inoltre, ha aggiunto, l'adozione di questa politica non significa che i cattolici si oppongano alla «libertà di credere»; essi sono infatti contrari alla *piena* libertà di religione (vedi sopra), ma non, evidentemente, a una libertà limitata (le citazioni dal discorso sono tratte dalla «Repubblica», 3-4/10/93). Pare di capire che Pivetti distingua tra un accorto uso degli strumenti statuali per favorire - dal punto di vista economico, giuridico e culturale - la «vera religione», rendendola l'unica professione di fede legittimata nella sfera pubblica, e l'esplicita proscrizione per legge delle altre confessioni. In questa prospettiva lo stato non dovrebbe proibire l'esercizio del culto a ebrei, mussulmani, testimoni di Geova, eccetera: che però questi non si aspettino di ricevere fondi pubblici, non sperino in una loro parificazione nell'insegnamento religioso scolastico, non credano di lanciarsi liberamente in iniziative di carattere culturale che valorizzino la loro fede. Pivetti, che ha passato una vita nelle associazioni giovanili della Democrazia Cristiana, non ritiene che lo stato debba essere un arbitro imparziale; non mi pare neanche di aver colto nelle sue parole significative considerazioni riguardanti problemi di democrazia e rappresentanza, maggioranza e minoranza. Il tutto si risolve quindi come battaglia politica: occupare lo stato e poi servirsene contro gli avversari.

Nel successivo novembre la leader leghista torna alla ribalta, con un'intervista concessa alla trasmis-

sione televisiva «Sorgente di vita». Pivetti insiste: «C'è una vera religione, che è la religione cattolica, e [poi tutte] le altre, che non lo sono». Ma lo scandalo maggiore viene suscitato da un'altra sua affermazione: gli ebrei sono «un popolo responsabile di deicidio», perché «hanno chiesto a gran voce che Gesù Cristo fosse crocifisso» («Repubblica, 16/4/94).

L'*affaire* giunge a una svolta nello scorso aprile, quando Pivetti diviene presidente della Camera. Fioccano le accuse: intollerante, integralista, fanatica, antisemita, medievale. Irene non desiste: «Sul piano teologico la libertà religiosa è un'affermazione non condivisibile» . Qualche *gaffe* peggiora la situazione: Pivetti afferma che i repubbblichini sinceri erano eroi quanto i partigiani («Repubblica, 16/4/94). Le opposizioni attaccano, i partiti di governo difendono. Unica eccezione i cosiddetti radicali (con Marco Pannella e Marco Taradash in testa), che, sconvolti dall'apprendere che non tutti i loro alleati sono convinti esponenti della civiltà liberale, accusano l'avversaria di ogni nefandezza, senza riuscire però a evitarne il trionfo.

L'ultima grande sortita risale all'agosto scorso, al Meeting di Rimini, quando l'ormai carismatica Pivetti, divenuta portavoce dei gruppi revanscisti cattolici, espone nuovamente il suo progetto di egemonizzazione, in una forma più complessa e articolata, proponendolo come programma di trasformazione complessiva della società. «Bisogna governare le regole, bisogna rifare le regole se necessario, per ordinare la società alla volontà di Dio», proclama dal palco; qualche giorno prima Marcello Veneziani, *maître à pensée* della nuova destra, l'aveva indicata come ideale presidente del consiglio nell'auspicato (da lui) governo del papa. Irene parla chiaro, suscitando gli entusiasmi della platea. La parola d'ordine è il ritorno all'attivismo: «un cristiano sa che ogni ordinamento sociale, ogni autorità, viene da Dio, ha in lui il suo fondamento. Questa non è l'opinione dei cattolici, questo è l'ordine delle cose, per il bene di tutti, i cattolici e i non cattolici» («Il Giornale», 28/8/94). In questa considerazione il progetto di rinascenza cattolica giunge alla formulazione più matura (almeno per quel che riguarda Pivetti). Il cattolicesimo non è opinione tra le altre; è invece, molto semplicemente, l'unica verità concepibile, e, in quanto tale, rispecchia l'ordine del creato. Le sue regole valgono quindi per tutti, non solo per coloro che aderiscono esplicitamente alle sue dottrine; si tratta infatti di leggi naturali, che regolano le relazioni tra gli uomini sulla base della loro stretta aderenza alle norme della convivenza civile e non in quanto espressione di un gruppo minoritario (i cattolici appunto). Facciamo un esempio: nell'ottica pivettiana la proibizione dell'adulterio non è un mero comandamento religioso di una particolare religione; si tratta invece di uno dei costituenti «naturali» della vita associata, e, in quanto tale, deve esser rispettato da tutti; poiché riguarda la società intera, la scelta di praticarlo o meno dovrebbe ovviamente esser sottratta ai singoli e regolata da appositi organi preposti al controllo della popolazione.

intermezzo pivettiano

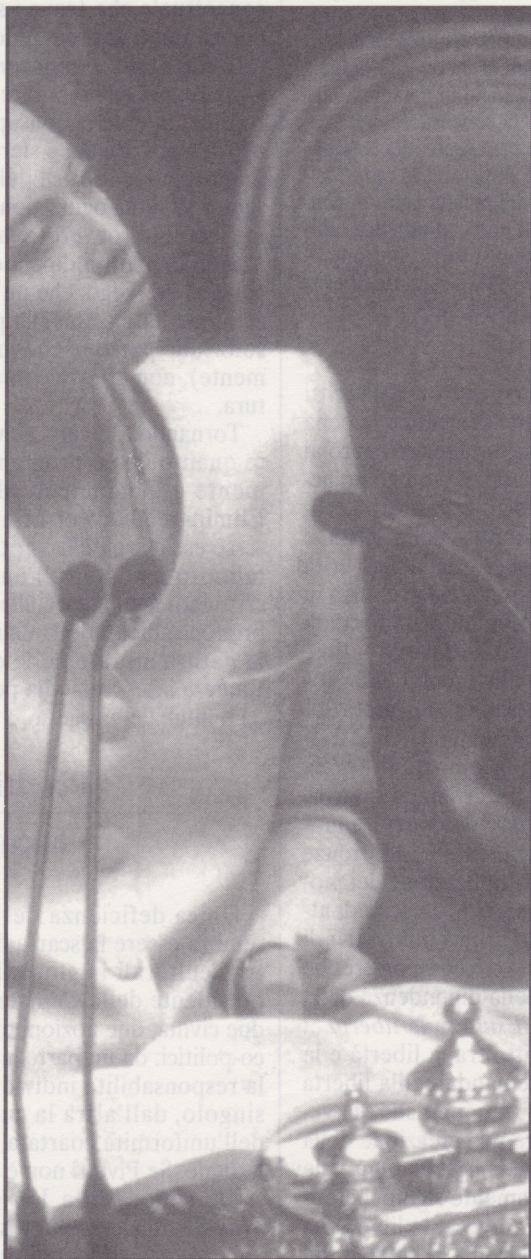
Prima di proseguire nell'analisi del pivettismo, è opportuno chiarire un paio di punti. Il presidente della Camera pare impiegare senza troppo discriminare i termini «cristiano» e «cattolico»; tuttavia, mi pare che Pivetti, anche quando usa i termini «cristiano», «religione cristiana», «cristianesimo», si riferisca comunque al magistero religioso e culturale della chiesa romana. Non mi sembra di rintracciare nelle sue parole la chiara consapevolezza che il cattolicesimo è solo *una* delle confessioni che rientrano nella più grande famiglia del cristianesimo. Ma ciò che contraddistingue un «cattolico» non è la sua adesione alle dottrine cristiane più generali - Gesù Cristo figlio di Dio, salvezza ultraterrena, fratellanza universale, eccetera - o la sua accettazione dei valori condivisi da tutti gli altri cristiani - «fede, speranza e carità», per farla breve. Un «cattolico» è tale perché ritiene che fon-

te dell'autorità ultima sia l'insegnamento della chiesa (di Roma), che il papa sia infallibile in questioni dottrinali, che durante la messa mutino gli elementi reali dell'ostia (transustanziazione), eccetera eccetera.

Si tratta a mio parere di un equivoco semantico tangibile, che è peraltro il frutto di ponderate scelte politico-culturali della chiesa papale. Come è noto, sin dal Concilio di Trento nelle aree rimaste fedeli a Roma i cristiani sono stati incoraggiati a privilegiare l'azione pratica e a trascurare le questioni dottrinali anche perché leggere le sacre Scritture sembrava ingenerare endemiche tentazioni protestanti. Per secoli i cattolici sono così stati abituati a pensare che gli elementi decisivi dell'esperienza religiosa fossero la presenza alla messa, la condotta morale, il rispetto dei comandamenti, la carità ai poveri, e via di seguito; nel contempo, sono stati «invitati» a lasciar perdere le disquisizioni teologiche e dottrinali. Semplificando un po': con questa strategia, che si è prolungata sino a oggi, la chiesa di Roma è stata in grado di costituirsi un'area di consenso fittizia, appropriandosi - in quanto *cattolica* - di un'adesione che va, sostanzialmente, ai valori *cristiani*. Se si preparasse un questionario volto ad appurare la misura di adesione alle idee costitutive del cattolicesimo e lo si proponesse a coloro che si professano seguaci della chiesa di Roma, non sarebbero pochi, tra questi ultimi, a restare sbalorditi dalla scoperta di quanto poco condividano degli elementi fondanti della tradizione.

Stupisce la diffusione dell'equivoco, che non riguarda soltanto il «popolino». Facciamo un esempio: nel novembre scorso, in occasione della pubblicazione dell'opuscolo *Benessere Donna* (in cui si non si celava l'esistenza di mezzi di contraccezione), Bonifacio Honings, teologo della Congregazione vaticana per la dottrina della fede (il nuovo nome dell'Inquisizione), accusa Maria Pia Garavaglia, ministro democristiano della sanità che ha approvato l'opuscolo, di non essere cattolica: «Non può essere cattolico chi nega l'insegnamento della chiesa, ribadito dal ministero di Leone XII e Giovanni Paolo II nella recente enciclica *Veritatis Splendor*» («Corriere della Sera», 11/11/94). Il ministro replica sdegnato, sostenendo che, in quanto funzionario di stato, ella ha il dovere di rappresentare sia i cattolici che i non cattolici. Non si rende tuttavia conto che con questa risposta ha dato implicitamente ragione all'avversario; è infatti evidente che, se un cattolico subordina le ragioni della politica a quelle della dottrina, si pone fuori dalla chiesa. Si veda invece Pivetti, di gran lunga più lucida, rigorosa e consapevole, a proposito della 194: «un cattolico non può firmare quella legge» («Corriere della Sera», 28/8/94). Garavaglia, a dimostrazione della sua impreparazione, si spinge anche oltre; in una successiva intervista giunge quasi all'eresia, affermando che ciò che conta, in ultima analisi, è «la coscienza individuale»! Mi conceda, signora Garavaglia, ciò che conta in ultima analisi, per un cattolico, è il magistero della chiesa: non solo lei ha fatto l'apologia di uno dei dogmi protestanti, ma, ne sono sicuro, lo ha fatto senza neanche accorgersene.

Pivettiana 2: l'epistemologia

Il progetto pivettiano è tutt'altro che nuovo. Risale alla creazione della macchina totalitaria creata dal papato e dalla curia romana nel tardo cinquecento, modello di ogni totalitarismo successivo. Esso si fonda sull'elaborazione di un paradigma euristico costruito su una particolare interrelazione dei concetti di verità, libertà e coscienza. Semplificando all'eccesso: la verità è una e indiscutibile, essa è incapsulata nell'interpretazione delle sacre Scritture fornita dalla chiesa di Roma, l'esercizio della libertà è inseparabile dal rispetto di questa verità morale e divina, la coscienza è realmente libera solo e soltanto se è in grado di sanzionare i comportamenti fondati sulla verità. A questo punto mi piacerebbe proporvi un'analisi degli scritti dei grandi apologeti della Controriforma, di Carafa e Vitoria, Botero e

Loyola, Bellarmino e Ribadeneyra, ma non è necessario passare due settimane in biblioteca per identificare i costituenti di questo progetto: sarà sufficiente la *Veritatis Splendor*, l'enciclica del signor Woytila pubblicata l'anno scorso, che li ripropone pari pari. Mi si conceda una lunga citazione:

> In alcune correnti del pensiero moderno si è giunti a *esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, che sarebbe la sorgente dei valori*. In questa direzione si muovono le dottrine che perdono il senso della trascendenza o quelle che sono esplicitamente atee. Si sono attribuite alla coscienza individuale le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male. All'affermazione del dovere di seguire la propria coscienza si è indebitamente aggiunta l'affermazione che il giudizio morale è vero per il fatto stesso che proviene della coscienza. Ma, in tal modo, l'imprescindibile esigenza di verità è scomparsa, in favore di un criterio di sincerità, di autenticità, di «accordo con se stessi», tanto che si è giunti a una concezione radicalmente soggettivista del giudizio morale. Come si può immediatamente comprendere, non è estranea a questa evoluzione *la crisi intorno alla verità*. Persa l'idea di una verità universale sul bene, conoscibile alla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza; [...] ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza. Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualista, per la quale ciascuno si trova confrontato con la *sua* verità, differente dalla verità degli altri (*Veritatis Splendor*, EDB, Bologna 1993, p.28, corsivi nel testo).

Raramente capita di trovarsi di fronte a scritti tanto emblematici e significativi. Varrebbe la pena commentare ogni singola frase; mi limiterò però ai corsivi. *La crisi intorno alla verità*: il teologo polacco è consapevole che il rapporto tra autorità e libertà si impernia infine sullo statuto della verità, e che, se si accetta l'idea dell'incertezza della verità ultima, non conoscibile per l'uomo, ciò produrrà in primo luogo il discredito di ogni autorità fondata sulla pretesa di essere depositaria di verità ultime e in secondo luogo il ricorso alle facoltà della coscienza individuale. Ma «una simile interpretazione dell'autonomia della ragione umana», dice il signor Woytila, «comporta tesi incompatibili con la dottrina cattolica» (p.32). *Sua*: se i singoli ricorrono alla loro ragione per decidere della natura morale della cose, ciò provocherà, date le differenze tra gli intelletti umani, una moltiplicazione dei modelli di comportamento, causando la crescita di atteggiamenti che «propongono criteri innovativi di valutazione morale degli atti»; ciò comporterebbe la negazione del principio «della dipendenza della libertà dalla verità» (p.30). *Esaltare la libertà*...: l'idea di un «presunto conflitto tra la libertà e la legge» porta ovviamente a demandare alla libertà la facoltà di «creare i valori», in modo che «la verità stessa sarebbe considerata una creazione della libertà. Questa, dunque, rivendicherebbe una tale autonomia morale che praticamente significherebbe la sua sovranità assoluta». Invece, la libertà ha dei limiti: «deve arrestarsi» di fronte al giudizio sul bene e il male, «essendo chiamata ad accettare la legge morale che Dio dà all'uomo». E proprio in questa accettazione «la libertà dell'uomo trova la sua piena realizzazione» (pp.30,31).

La libertà come obbedienza, quindi. In particolare, come obbedienza alla legge divina. E, poiché l'interpretazione della legge si fonda sulla «competenza dottrinale specifica da parte della chiesa e del suo magistero» (p.32), l'intera costruzione woytilana si presenta come un progetto di asservimento totale di tutti i membri della società ai dettami della curia papale, senza eccezione alcuna. Non mi sembra il caso di soffermarsi troppo sulle elaborazioni del vescovo di Roma, i cui presupposti sono sin tropo espliciti e le cui tecniche argomentative sono talmente rozze da poter impressionare solo i fedelissimi. L'idea che, per esempio, in una società laica le determinazioni del bene e del male da parte dei singoli siano «categoriche e infallibili» mostra la sostanziale incapacità di cogliere la natura dell'individualismo moderno, basato su un progetto di crescita intellettuale e mutazione concettuale che trova i suoi fondamenti proprio nel rifiuto di concedere lo statuto di certezza e infallibilità alla conoscenza di qualunque ente. Oppure, possiamo notare come dall'analisi manchi completamente la consapevolezza della distinzione tra sfera privata e sfera pubblica (la più grande innovazione teorica della civiltà liberale); per il signor Woytila ogni azione sembra configurarsi come assoluta (ovvero relazionabile soltanto al comando divino), indipendentemente dall'ambito in cui essa ha luogo; che un'atto produca conseguenze immediate solo sulla persona che lo compie, o solo sulle persone che lo compiono (consensualmente), non afferisce in alcun modo sulla sua natura.

Tornando a Pivetti, dovrebbe essere ora evidente quanto il suo programma rispecchi coerentemente e lucidamente il pensiero della chiesa. Eliminare gli avversari in nome del proprio possesso esclusivo della verità, costruire un regime totalitario fondato sull'universalità del messaggio cristiano, demandare alla chiesa cattolica e ai suoi pronunciamenti dottrinali il diritto di decidere della natura morale delle cose: il presidente della Camera interpreta alla perfezione le direttive fondamentali del progetto.

Pivettiana 3: la cultura

Unica deficienza del pensiero pivettiano mi sembra essere la scarsa consapevolezza delle matrici culturali in gioco. Nei pronunciamenti del presidente della Camera sono poste a confronto due civiltà, due nozioni di progresso, due *ethos* etico-politici: da un parte la cultura della libertà, della responsabilità individuale, dell'autonomia del singolo, dall'altra la cultura della repressione, dell'uniformità coartata, dell'autoritarismo intellettuale. Se Pivetti non è del tutto consapevole, altri lo sono. Nella *Veritatis Splendor* il signor Woytila, in alcuni punti strategici del testo, rimanda ai decreti tridentini sulla giustificazione, corret-

tamente situando lo spartiacque nella coscienza europea all'epoca della Riforma protestante. A partire da Lutero e dai suoi seguaci (si trattasse di ortodossi uomini di chiesa o di eterodossi entusiasti, mistici e libertini), nella teologia morale - e di là nella filosofia politica, nei modelli intellettuali, negli stili di vita - compare ciò che maggiormente paventano il vescovo di Roma e i suoi fedeli: la valorizzazione del giudizio privato contrapposto all'autorità della chiesa, dello stato, della società, del partito, dei genitori. Questa è l'idra da sconfiggere, l'idea da distruggere: l'individuo che si pronuncia sulla natura delle cose in base ai dettami della sua coscienza.

Questa consapevolezza culturale è facilmente riscontrabile negli scritti del probabile ministro degli interni del governo papale auspicato da Marcello Veneziani: il signor Joseph Ratzinger, cardinale prefetto della Congregazione vaticana per la dottrina della fede (traduzione: capo dell'Inquisizione), tra i più fini espositori della dottrina della chiesa. Si legga il passo chiave - dal punto di vista etico-politico - del suo recente documento sui divorziati:

> L'errata convinzione di poter accedere alla Comunione eucaristica da parte di un divorziato risposato, presuppone normalmente che alla coscienza personale si attribuisca il potere di decidere in ultima analisi, sulla base della propria convinzione, dell'esistenza o meno del precedente matrimonio e del valore della nuova unione. Ma una tale attribuzione è inammissibile. Il matrimonio infatti, in quanto immagine dell'unione sponsale tra Cristo e la sua chiesa, e nucleo di base e fattore importante nella vita della società civile, è essenzialmente una realtà pubblica. («L'Avvenire», 15/10/94)

Tutti gli elementi del modello sono presenti, non escluso il tentativo di trasformare il privato in pubblico (con una motivazione palesemente ridicola), pretendendo poi di essere gli unici giudici legittimi in materia. Il signor Ratzinger è stato tra i protagonisti del revanscismo cattolico; nel 1990, con il suo *Rapporto sulla fede d'occidente*, ha anticipato molte delle idee espresse nella *Veritatis Splendor*, proponendo ai credenti un'interpretazione «forte» del ruolo della chiesa: «tutto ciò che esiste è, nella sua origine, ragionevole, perché proviene dalla ragione creatrice di Dio». La verità ultima è discernibile, perché il Signore «rivolge la sua parola a noi, creature finite». I pericoli provendono da coloro per i quali «la verità viene volentieri sostituita dai `valori'»; ben diversa è la «pace universale» auspicata dalla chiesa, fondata sul riconoscimento oggettivo del reale, il cui statuto è deciso è determinato dall'autorità («Il Sabato», 31/3/90, pp.84,85). Qualche mese dopo, un altro intervento del cardinale prefetto indica con maggior precisione l'avversario. Lamentando la crisi dell'immagine cattolica del sacerdozio «definita dal Concilio di Trento», ne attribuisce la causa ai «vecchi argomenti della Riforma del sedicesimo secolo», identificando poi il nocciolo del problema in un opposizione concettuale emblematica: nell'ottica della Riforma e dell'«epoca cosiddetta liberale» Gesù Cristo contrappose «a una religione deformata in ritualismo una pura etica, a una religione comunitaria e collettiva la libertà e la responsabilità del singolo» («Il Sabato», 13/10/94).

Questo è il nucleo culturale - non esplicitato - del progetto di Irene Pivetti. Anche in questo caso sembra di rintracciare un comune filo rosso tra le esternazioni del presidente della Camera e le elaborazioni dottrinali delle gerarchie romane: la sottrazione del giudizio privato al singolo, con la conseguente proibizione di modellare il suo comportamento secondo questo giudizio. A ciò si aggiunge neppure tanto occultamente il programma totalitario descritto mezzo secolo fa da George Orwell: costringere ognuno ad amare il Grande Fratello (in questo caso non è difficile identificarlo). Ancora una volta, mentre i suoi correligionari che presumono di criticarla fondano i loro cosiddetti argomenti sulla propaganda della chiesa, su dichiarazioni estemporanee di suoi portavoce, o magari su elaborazioni di persone che non rappresentano in alcun modo il pensiero del Vaticano, il presidente della Camera costruisce rigorosamente i suoi programmi politici sulla base dell'insegnamento delle massime autorità cattoliche.

Pietro Adamo

chi ha paura del dottor Frankenstein?

Finché i preti, indicheranno la maternità quale supremo compimento della vita delle donne, finché i figli saranno un dovere e non una scelta, continueranno ad esservi donne che partoriranno a sessant'anni. Non è la tecnica a determinare le scelte della gente, ma, al contrario, è la cultura dominante di una società che promuove la ricerca di soluzioni tecniche, per scelte che sono del tutto umane.

Una donna di 62 anni riesce, grazie alle tecniche di fecondazione artificiale a divenire madre ad un'età in cui la maggior parte delle donne sono ormai nonne. Subito si scatena il dibattito tra fautori della maternità a tutti i costi e difensori dell'ordine naturale. Per gli uni la posta in gioco è il diritto della donna ad avere figli, per gli altri la salvaguardia di un'infanzia sicura per la prole. La questione sul tappeto è l'opportunità di fissare delle regole, di stabilire dei limiti, che in questo caso sono limiti d'età: quel che è lecito a quaranta e fors'anche a cinquant'anni non lo è più oltre i sessanta. In realtà il problema che il caso delle mamme-nonne pone in evidenza è di ben più ampia portata ed è improbabile che possa risolversi con un provvedimento legislativo o con un codice di autoregolamentazione. Se una bambina di dodici anni resta incinta nessuno penserebbe mai di obbligarla ad abortire, se un uomo di sessanta, settanta o magari anche ottant'anni concepisce un figlio con una donna molto più giovane, destinata presumibilmente ad una precoce vedovanza, susciterà qualche chiacchiera nel vicinato ma non certo la mobilitazione dei comitati di bioetica. La colpa o, a seconda dei punti di vista, il merito delle mamme-nonne è nel tentativo di infrangere i limiti che la natura ci ha imposto con l'ausilio di tecniche sempre più raffinate.

Naturalmente più di una osservazione potrebbe scaturire in merito ad una cultura che ritiene i figli una sorta di prolungamento, appendice, proprietà o diritto, di chi materialmente li procrea. Una cultura che considera la famiglia nucleare il puntello imprescindibile di ogni assetto societario, finisce inevitabilmente col conferire un'importanza esagerata alla procreazione, per cui ben scarso è l'impatto degli argomenti che ogni buon moralista laico è uso sviluppare in questi casi.

parabola della modernità

La sovrapopolazione, o il gran numero di orfani, appaiono questioni del tutto astratte di fronte al desiderio di cencepire un figlio proprio. Il dato curioso di questa faccenda è l'imbarazzo degli ambienti cattolici, ormai da anni impegnati, sia nella lotta contro le sperimentazioni in campo genetico sia nella difesa e promozione del ruolo procreativo della donna. Nel caso delle mamme-nonne una scienza blasfema infrange le regole stabilite dalla natura per assecondare il «naturale» desiderio delle donne di avere figli.

Da qualunque parte si rivolti la frittata è certo un bell'inghippo. Un inghippo dal quale non è certo facile uscire anche per chi non ha l'abitudine, né l'attitudine, né tantomeno il desiderio di inoltrarsi sui desolanti sentieri della morale cattolica. La quale, per altro, non riesce a discostarsi più di tanto, da riflessioni e proposte provenienti da ambienti del tutto laici, ma nondimeno spaventati dalle conseguenze possibili della manipolazione genetica. La stessa scienza che ha contribuito a relegare nell'ambito della letteratura fantastica grifoni e draghi, unicorni e folletti pare oggi in grado di generare ben altri mostri. Il moderno mito di Frankenstein non cessa di produrre uno straordinario fremito d'orrore. Quell'orrore che nella forte pregnanza semantica dell'horror latino da cui trae origine rimanda ad un sentimento ambiguo ed ambivalente di spavento, stupore e meraviglia. Lo stesso nome, Frankenstein, designa il creatore e la creatura, «l'uomo» costruito in laboratorio e lo scienziato che pretende di sostituirsi a dio. È una vecchia e mai sopita questione: è il sonno della ragione o il sogno della ragione che genera mostri? Le catastrofi sono frutto d'una carenza di razionalità o sono conseguenza dei suoi eccessi? La parabola della modernità, pare tornare sui propri passi, riproponendo i quesiti che l'hanno generata. Naturalmente, sarebbe sin troppo facile, liquidare la faccenda riducendola allo storico contrasto tra l'oscurantismo clericale e religioso e le magnifiche e progressive sorti di un'umanità incamminata sulle vie della ragione.

Un approccio libertario all'etica non può che rimandare all'autonoma produzione di valori di ciascun singolo individuo. Questo è certamente un modo sensato e prudente di affrontare i dilemmi, posti non solo dalle mamme-nonne ma anche dai padri-nonni e dalle mamme-bambine, poiché non affida la decisione sugli stili di vita allo stato, alla chiesa o alla comunità scientifica ma ai singoli, cui unicamente spetta la facoltà e l'onere della scelta. Queste considerazioni non possono tuttavia esimersi dal confronto, che lo sviluppo scientifico, e non solo in campo genetico, inevitabilmente pone.

La storia di questo secolo mostra, sin troppo efficacemente, come alle rapidissime conquiste della scienza e della tecnica, spesso non faccia riscontro una capacità previsionale, sulle conseguenze della loro applicazione su vasta scala. La fusione nuclea-

re, che pareva aver spalancato le porte ad una fonte straordinaria di energia, non solo ha avuto i ben noti terrificanti esiti in campo militare, ma si è rivelata estremamente rischiosa, anche nelle sue applicazioni civili. L'uso indiscriminato di pesticidi e diserbanti in agricoltura, ha indotto la formazione di parassiti sempre più resistenti, ed il rapido impoverimento dei terreni. Mezzi di comunicazione sempre più veloci, hanno sì trasformato il pianeta in un piccolo villaggio, ma hanno altresì prodotto un inquinamento grave e pressocché incontrollabile. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma non farebbero che confermare una tendenza, che la critica ecologica ha sin troppo efficacemente descritto. Ed è proprio al pensiero ecologico che dobbiamo l'assunzione del concetto di limite, all'interno della sfera dell'etica. Le risorse che abbiamo a disposizione sono scarse, l'equilibrio ambientale è un meccanismo delicato, il modello di sviluppo dei paesi industrializzati non è generalizzabile, ed è fonte di grandi sofferenze: occorre quindi porre un limite. Un limite alla distruzione e predazione della terra, un limite allo sviluppo, un limite alla tecnica, un limite ad una razionalità incapace di controllare le variabili da essa dipendenti. Il mondo è come un'auto senza freni che procede a velocità crescente su una strada tutta in discesa: l'approccio ecologico si sforza di indicare la necessità di rallentare e magari fermare, questa corsa insensata. La prefigurazione della catastrofe, è corollario inevitabile all'idea di limite. È sin troppo evidente come quest'impostazione sia timida, impacciata, del tutto incapace di andare oltre il pur encomiabile compito di suonare l'allarme, di indicare il pericolo. D'altra parte gli ecologisti più radicali finiscono col proporre una visione del mondo manichea, giocata sull'opposizione, tra il disordine della tecnica e l'ordine della natura, che, in ultima analisi, non si discosta più di tanto dal pensiero dei moralisti cattolici. Cambiano i terreni di intervento, ma non il tentativo di fondare norme e modelli esistenziali, sulla salvaguardia di un ordine naturale, assolutamente concepito come dato immutabile, grazia di vita e felicità.

Foto Riccardo Boldorini

tracotanza tecnologica

Un ordine naturale che va strenuamente difeso dagli attacchi dei novelli Frankenstein dell'ingegneria genetica, che minacciano di usurpare le ultime prerogative di un dio, già da tempo costretto al ruolo, meramente rappresentativo di monarca costituzionale. Qualcuno potrebbe, non a torto, storcere il naso, per quest'indelicato accostamento tra ecologisti e preti, tra un pensiero impegnato a denunciare l'insostenibilità e la pericolosità del nostro modello di sviluppo, e la vasta consorteria clericale, preoccupata di perdere parte del proprio controllo sui corpi e sulle vite della gente. Resta nondimeno evidente, che gli uni e gli altri, pur diversissimi nei loro obiettivi concreti e, diciamolo pure, nella qualità morale del loro intervento, condividono, tuttavia, l'illusione arcaica d'un mondo naturale, equilibrato ed armonico, all'interno del quale l'agire umano dev'essere prudente e circospetto, per evitare disastri. Ed è anche chiara, comunque, la necessità di porre un freno alla tracotanza tecnologica, la cui pretesa di controllare il mondo, si è spesso rivelata un mito dannoso ed ineffettuale.

Resta comunque da chiedersi, se la misura dell'etica possa essere quella sorta di linea di sbarramento che è il concetto, peraltro impreciso ed opinabile, di limite. Un concetto che viene richiamato, anche in ambiti molto diversi da quelli sopracitati, ed è spesso indice d'una reale incapacità d'affrontare realmente le questioni cui si applica. Il tentativo di usarlo, nelle situazioni belliche ed i paradossi che ne derivano, mostra sin troppo efficacemente quanto vischiosa e fragile sia un'etica del limite. Quale criterio si può applicare, per distinguere un criminale di guerra, da un soldato che compie il proprio dovere al servizio di una causa? Perché le camere a gas sono un delitto contro l'umanità, e le atomiche di Hiroshima e Nagasaki un'operazione bellica? Perché lo stupro è un crimine, sia in pace che in guerra, mentre l'omicidio passa dal rango di mostruosità inaccettabile a gesto eroico e disinteressato? Certo si potrebbe, con

tranquillità, sostenere la buona volontà e l'onesta coscienza di chi, consapevole di non poter cancellare di un colpo i mali della terra, tenta quantomeno di contenerli. Costruire argini non sempre impedisce le alluvioni, consente tuttavia che abbiano effetti meno disastrosi. Resta tuttavia il dubbio che, distinguere tra misfatti tollerabili e mostruosità inaccettabili, finisca col conferire un certo status morale a massacri e bombardamenti, con opporre le guerre giuste a quelle ingiuste, l'omicidio legalizzato del boia e il crimine degli uomini che è autorizzato a «giustiziare», chi tortura il prossimo per sadismo e chi lo fa in nome di uno stato, d'un partito o d'una religione.

il buon Adamo la saggia Eva

Lo sgretolarsi di ogni idea di fondamento, che segna la modernità, impedisce di assegnare a dio, allo stato, alla storia o alla natura, una funzione di riferimento normativo, per quanto concerne la definizione dei valori, e l'ambito delle scelte. Ciascuno diviene pertanto responsabile, non solo di quel che decide di fare, ma anche e soprattutto del senso delle proprie azioni. Sciolto da ogni legame di fedeltà, da ogni dovere di appartenenza, da ogni precostituito orizzonte di significato, l'individuo non è tuttavia collocato in uno spazio, in cui le scelte sono indifferenti ed i valori equipollenti, poiché ogni volta che agisce, pone in essere un valore, che è la sua stessa opzione a legittimare. Ogni scelta rimanda sempre, necessariamente, non solo al proprio contenuto specifico, ma anche ad una visione del mondo. In questa prospettiva, il concetto di limite, come criterio di scelta, comporta una rinuncia delle responsabilità, d'uno schierarsi deciso, ed assume il relativismo, come terreno friabile e periglioso, che è preferibile aggirare, anziché coraggiosamente accogliere, come apertura di possibilità inesplorata. Incapace di sciogliere gli ardui dilemmi della modernità, l'etica del limite tenta di eluderli, rinunciando alla sfida difficile ma intrigante, che ne discende. Il pianeta rischia la distruzione a causa di piogge acide, buco nell'ozono e inquinamento nucleare? Limitiamo l'ingerenza umana e tutto tornerà a posto. Le guerre comportano un carico di sofferenze eccessivo? Tracciamo i confini tra massacri leciti e crimini illeciti. L'ingegneria genetica fa irruzione nel tempio sacro della vita, con esiti imprevedibili che rischiano di storcere e dilatare il senso stesso dell'umano? Codifichiamo in maniera rigida il suo raggio d'azione. Inutile dire, che queste scelte rispecchiano egregiamente lo sconforto, derivante dall'angosciante scoperta che, l'arrogante pretesa di controllare la natura (e gli uomini), non ha fatto che produrre catastrofi. Non è però possibile offrontare la questione, considerando l'agire umano come mero elemento perturbatore d'un equilibrio, altrimenti armonico, rispolverando, spesso forse in modo non del tutto consapevole, l'antico sospetto di un vizio di fondo, d'un peccato originale, d'una colpa archetipa che segna irrimediabilmente il percorso degli uomini sulla terra. La stirpe d'Adamo e Caino è destinata a ripetere gli errori dei padri, condannata per aver osato attingere alla fonte della conoscenza, per aver sfidato il creatore, generando da sé la propria discendenza. A ben vedere, l'ingegneria genetica non è che il prolungamento di questa mitica sfida, che continua a preoccupare gli odierni rappresentanti del vecchio Geova, quasi quanto la copertura delle note di spesa del loro papa giramondo. In realtà, il buon Adamo e la saggia Eva, lungi dal contaminare il mondo, hanno più semplicemente affermato la loro volontà d'esserne parte, assumendosi la responsabilità delle proprie scelte. La loro stirpe è stata quella di Caino e quella di Abele, e non ha prefigurato il destino, voluto da un dio dispotico e capriccioso, ma l'aprirsi per ciascuno della possibilità di scegliere.

verso la distruzione?

Un approccio libertario all'etica, non può spingersi a pensare il bene come agire volto a limitare tali possibilità ma, al contrario, mira ad estenderle al di là dei limiti imposti da una visione gerarchica della società. Ben lo sapeva Bakunin, quando asseriva che la libertà di ciascuno è tanto maggiore quanto più lo è quella di tutti.

Limitare la libertà, per timore delle catastrofi, è l'unico gesto veramente imperdonabile ed irrimediabile. I mostri non sono figli di una ragione assente o follemente utopica ma il frutto maligno della volontà di costringere l'uomo e la natura entro un unico paradigma, un unico modello sociale e politico, un unico stile di vita.

Finché prevarrà una cultura, che equipara il benessere all'espansione delle industrie e dei mercati, una cultura che antepone l'auto veloce alla salvaguardia della salute, una cultura in cui l'agio di pochi si regge sulla miseria dei più, nessun limite, nessun freno potrà fermare la corsa verso la distruzione.

Finché i preti, indicheranno la maternità quale supremo compimento della vita delle donne, finché i figli saranno un dovere e non una scelta, continueranno ad esservi donne che partoriranno a sessant'anni.

Non è la tecnica a determinare le scelte della gente, ma, al contrario, è la cultura dominante di una società che promuove la ricerca di soluzioni tecniche, per scelte che sono del tutto umane.

Maria Matteo

fatti & misfatti

Brasile

la lotta degli Indios di Roraima

Finalmente, dopo che la Lega per i diritti e la liberazione dei popoli ha avviato una campagna di solidarietà, anche in Europa si parla della lotta che gli indios Macuxi, Wapixana, Taurepang e Ingarico di Roraima (Brasile) conducono contro la politica genocida del governo.
Dal 15 marzo 1994 folti gruppi di Indios presidiano due blocchi stradali sulle principali vie d'accesso all'Area Indigena Raposa/Serra do Sol «AIRASOL», zona abitata da sempre dagli indigeni. Gli Indios vogliono che il Governo brasiliano rispetti l'art. 231 della Costituzione del 1988 con cui si garantisce la demarcazione dei territori indigeni. Esigono inoltre che le migliaia di «garimpeiros» (cercatori d'oro) che invadono la loro terra portandosi appresso violenza, malattie, alcoolismo, prostituzione e distruzione dell'ambiente, siano espulsi definitivamente dall'area. Sono più di quindici anni che gli indios lottano per ottenere la demarcazione delle loro terre, requisito irrinunciabile per la loro stessa sopravvivenza fisica e culturale. In questi anni si è costituito il Consiglio Indigeno di Roraima (CIR), una combattiva organizzazione indigena che lotta con mezzi pacifici per i diritti della popolazione autoctona. Il CIR ha lanciato un appello alle varie organizzazioni internazionali di solidarietà al fine di ottenere appoggio alle proprie rivendicazioni. In Italia questo appello è stato raccolto appunto dalla Lega per i diritti e la liberazione dei popoli che sta raccogliendo firme per una petizione per la demarcazione delle terre. Inoltre ha avviato una campagna di fax e lettere di solidarietà con gli Indios da inviare alle massime autorità brasiliane (v. allegati) riservandosi di intraprendere altre azioni opportune nel prossimo futuro.

La morte di Bento Sampaio
Un recente comunicato del CIR in merito all'ennesima, barbara uccisione di un indio macuxì può far capire quale sia la situazione degli indigeni nell'Area Indigena Raposa/Serra do Sol: «Un nuovo assassinio, il 13° negli ultimi sei anni, viene denunciato dal Consiglio Indigeno di Roraima.
L'ultimo episodio si è svolto nella notte del 17 maggio 1994, quando Rudney Cesar da Silva di 23 anni, dipendente del fazendeiro (proprietario terriero) José Saraiva, in stato di ebbrezza ha ucciso a bastonate l'indio macuxì Bento Sampaio di 69 anni e violentato subito dopo la moglie Evilene da Silva di 45 anni. Secondo quanto affermano la vedova e il figlio, Bento era stato minacciato di morte già varie volte, sempre da dipendenti di José Saraiva. Un suo impiegato ha detto che nella notte del delitto, il fazendeiro era arrivato nella fazende (tenuta) verso le ore 21 con una bottiglia di acquavite per il dipendente che poi ha ucciso il vecchio indio intorno alla mezzanotte».
Dal seguito del comunicato si apprende che il delitto è stato scoperto solo alcune ore dopo, dal figlio di Bento, Raulino Sampaio. Questo ha prontamente avvisato gli abitanti del villaggio Napoleao che sono corsi alla fazenda riuscendo a fermare l'assassino che si è opposto sparando alla cattura. È stato quindi possibile consegnare l'omicida alla Polizia. Il giudice federale ha poi concesso l'incarcerazione.

Un delitto su commissione
Numerosi membri della comunità Napoleao hanno confermato che il fazendeiro José Saraiva aveva litigato con Bento Sampaio già molte volte per questioni relative alla terra, mentre Rudney Cesar lavorava nella fazenda da poco tempo e non aveva mai avuto diverbi con la vittima. Sembra che Rudney sia stato ingaggiato dal fazendeiro per eliminare il vecchio indio. In ogni caso dal giorno successivo al delitto il proprietario si è reso irreperibile.
Il CIR denuncia lo stato di persecuzione in cui vivono gli indios macuxì e wapixana nella regione nord-est dello stato di Roraina. Omicidi e altre azioni criminali nei loro confronti godono in genere di un'ampia impunità.
Nel 1988 un giovane macuxì, Valerio Tames, è stato assassinato negli uffici del Commissariato di Polizia Civile di Normandia dal poliziotto Roger e da altri suoi colleghi. Il processo del 1988 sta continuando ancora nella fase iniziale di istruttoria.

Uccisi per ordine dei fazendeiro
Al 1988 risale anche un altro caso: Donaldo Williams del villaggio Canawapai è stato assassinato dal fazendeiro Izan Maton in circostanze mai chiarite.
Nel 1990 un guardiano di bestiame ha ucciso due indios macuxì del villaggio Macaco, sembra su consegna del fazendeiro Newton Tavares. Il guardiano è stato processato ma poi assolto perché il tribunale gli ha concesso la «legittima difesa», anche se al momento del delitto si trovava a cavallo e armato di fucile. Gli indios dal canto loro erano a piedi, armati di arco e sono stati colpiti alle spalle, segno che stavano fuggendo.
Nel mese di giugno 1990 Juvencio André del villaggio Caraparu è stato ucciso da un «garimpeiro» (cercatore d'oro) conosciuto con il nome di Nitio. In seguito, nel mese di novembre, Lourival Ribeiro da Silva, sempre di Caraparu, è stato ucciso dal «garimpeiro» Joao Dias. Ancora nello stesso villaggio, nel gennaio 1991, alcuni cercatori d'oro hanno assassinato Claudemisson José Laim.

Delitti impuniti
Ma la lista dei delitti contro gli indios continua. In aprile (1991) Geraldo Mendes del villaggio Santa Cruz viene ucciso dai garimpeiros. Nel settembre 1991 un bambino di sette anni del villaggio Amalia, è morto in seguito a ferite e stupro. Sempre in settembre un altro gruppo di garimpeiros ammazza Aristodio da Silva di fronte al bar Placa. In ottobre un altro minore, Mario Jurana del villaggio Chumina, muore in seguito a ferite e stupro.
Il CIR si chiede perché la stampa brasiliana che prevede «spargimenti di sangue nella Raposa/Serra do Sol nel caso che quest'area venisse demarcata» (dato che fazendeiros e garimpeiros non starebbero certo a guardare ndr), sembra non volersi occupare del sangue versato dagli indios.
Sembra quasi che la stampa governativa consideri cosa ovvia «che il sangue dei macuxì e dei wapixana, uccisi impunemente dai fazendeiros, dai garimpeiros, dai guardiani di bestiame e dai membri della Polizia Civile, macchi continuamente il suolo di Roraima».
Gianni Sartori

autogestione ad Alessandria

3 giorni in fiera

Forte Guercio. La struttura del luogo suggerisce eventi di guerra, per contro lo stato di abbandono dei locali e del parco indica tutta la distanza non solo temporale da ogni situazione bellica, e in più getta un'ombra di marginalità sull'immagine della fiera . Polveriera fino alla seconda guerra mondiale, due enormi ali semicircolari di stanze susseguentisi una dentro l'altra, con un giardino inselvatichito al centro, popolato in questi giorni umidi da centinaia di lumache. Arrivando l'effetto è di sicuro impatto scenografico: la voce del microfono esce da un tunnel di mattoni a vista e graffiti color neon, una finestra dietro il palco mette tutti in controluce, (un banchetto che vende birre e uno d'accoglienza) gestito dal Circolo Berneri di Torino, ideatore e principale organizzatore della fiera. Dibattito sull'antipsichiatria, venerdì pomeriggio. Provocazione di Giuseppe Bucalo. «Vorrei sapere chi di voi non ha mai usato la psichiatria». Prosegue parlando di sciamanesimo come altra forma di approccio alla realtà, ammesso in culture diverse dalla nostra e qui bollato come manifestazione di follia, le voci che uno sente e a cui deve dare una spiegazione razionale pena l'esclusione dal mondo dei savi. «La cosa che manca è che non hai nessuno dalla tua parte. Soltanto la condivisione delle tue idee con altri ti può salvare». Vale anche in generale, come legge di integrazione sociale e di segregazione della diversità, qui applicata in forma feroce. Un coordinatore del reparto psichiatrico autogestito di Imola dice di come sia necessario superare la cultura della psichiatria innanzitutto, ancora prima di chiudere i manicomi. «Uno dei nostri pazienti parla coi marziani. Quello è il suo mondo. Suo fratello magistrato chiede di aumentargli la dose di psicofarmaci. Bisogna avere molta fantasia per fare gli psichiatri». Alessandra Pagetti racconta dell'esperienza antipschiatrica statunitense: non comunità con senso di protezione perenne all'individuo, ma luoghi di confronto e ascolto dove le storie di ognuno vengono considerate normali, umane, spesso derivanti da fattori fenomenici – per fugare il pericolo di venire ancora una volta ghettizzati, perché i problemi non diventino immediatamente malattia. Progetti di questo tipo si prefiggono una qualche autonomia economica per non dover dipendere dai balletti delle politiche statali, perciò negli Stati Uniti si è ricorso a sovvenzioni private. Il pubblico – circa sessanta persone – interviene e ogni tanto protesta per il vociare che giunge dal fondo della sala, dove quelli che arrivano alla spicciolata si riconoscono animatamente . Due ragazze dell'auditorio impegnano le orecchie e le mani: pelano patate e puliscono verdure per la cena. Domande di un pubblico interessato: come superare la ghettizzazione, in cosa consiste praticamente l'autogestione nel trattamento, come affrontare l'angoscia di chi teme le sue percezioni alterate della realtà e chiede gli psicofarmaci. Le risposte assecondano la richiesta di concretezza e si calano anche nei particolari e negli aneddoti di esperienze vissute, Messina, Imola, Stati Uniti, Olanda, dilungandosi con gli ultimi interessati e scivolando tranquillamente fino al momento della cena. Preparare il cibo per cento o duecento persone non è cosa facile eppure nell'ambito dei tre giorni risulta uno dei momenti di più credibile autogestione e collaborazione. Lo si riconosce sia stando in cucina che fuori, dove la transenna è un bancone di legno aperto sotto. La prima sera i pizzoccheri mandano in delirio chi prepara: sono sbagliate le previsioni delle bocche da sfamare e bisogna organizzare il bis, lo sformato di patate non si può fare perché manca il forno, le richieste fanno improvvisare frittate con cipolle, non si potrebbe avere qualcosa senza formaggio, barattolo del pepe che si rovescia in una pentola piena. Insomma ordinarie scene di frenesia da grandi numeri, con molto divertimento e poco mestiere. Il locale cucina sta tra i banchetti e due stanze con tavoli e sedie. La cena pare davvero conviviale, c'è anche il piacere di ritrovarsi di molti e molto vino per far fronte al clima decisamente umido che, per la mancanza strutturale di porte e finestre non può essere lasciato fuori. Banchetti esplorati prima e dopo cena. Alcuni sono immediatamente identificabili: Centro Sociale Anarchico Torricelli, come dice la bandiera rossonera dietro. Serie di gadgets dell'anarchismo, spilline adesivi libri cassette più un folto campionario di materiale animalista. La scuola autogestita Bonaventure ha un banchetto con cassette video sulla sua esperienza e album di foto progressive e commentate. Dietro un poster con un bambino che cammina sulle mani recita «Sì, sono per una scuola libertaria», e la foto porta la firma di Cartier-Bresson. Dopo cena una presentazione della scuola con video. Il Centro Documentazione Anarchica di Padova ha magliette autoprodotte colorate e nessun segno di identificazione se non il forte accento locale dei ragazzi addetti alla vendita. A proposito di identificazione. Se la fiera passa nella percezione dei cittadini di Alessandria come l'acqua che scorre – esclusi ovviamente i «gestori» del Forte Guercio e un gruppetto di giovanissimi contestatari solo nella sequela di bestemmie per essersi inzaccherati di fango i pantaloni – tutt'altra attenzione ci riservano le forze dell'ordine. Stanno tranquillamente disseminate nei pressi del «luogo convenuto» diverse macchine di polizia e carabinieri; fermano anche quelli a piedi, come noi tre che arriviamo dalla stazione. Uno dei due si chiude in macchina con le nostre carte d'identità e si perde nella trafila delle verifiche, l'altro è addetto all'intrattenimento. Da dove venite. Milano, dopo i «fatti del Leoncavallo», mette subito in allarme. Questa, su richiesta, afferma essere la ragione del controllo. Ordine pubblico detto fatto. Dove andate. Fiera dell'autogestione bla bla bla nella pretesa di far passare una particella di interesse e valore e umanità su un'iniziativa che per «loro» è solo una rogna. Fate parte di qualche centro sociale. Rispondiamo no tentennando. Avete gli zaini e i sacchi a pelo... Anche dopo aver discusso con amici sull'episodio, capitato quasi a tutti in forme diverse, questo trattamento continua a non sembrarmi normale. Mi allarma e mi disturba. Torniamo ai banchetti. Quello della Cooperativa Alekos (Milano) ha prodotti del Commercio equo e solidale, libri edizioni Elèuthera e la rivista Volontà, marmellate di prugne cotte sul fuoco nel villaggio di Granara, libretti informativi e addirittura un computer portatile con dimostrazioni dei programmi che la cooperativa realizza. Su un altro banchetto esteso ci sono in successione olio e sciroppi, marmellate e collane fatte a mano. Dietro, uno striscione : «Centro studi libertari Emma Goldman », Imperia. Un banchetto itinerante a seconda delle bizze atmosferiche è quello di Franco e Priscilla di Seborga (Imperia): le loro marmellate e sacchetti di lavanda sono per lo

più andati in regalo o scambio. «Qui abbiamo regalato cinquanta vasetti di marmellata. Non è la fine del mondo ma almeno sono sicuro che quella lì non è merce» dirà Franco domenica prima di partire. Non passare necessariamente dalla mediazione del denaro non significa già smantellare il concetto di profitto? La pratica del baratto si estende alla fiera e domenica prima di congedarsi raggiunge il culmine. Olio per libri, marmellata per marmellata, cioccolato per magliette, libri per niente. Anche se simbolico e improvvisato, questo è comunque un tentativo di applicazione delle molte parole alate uscite dai dibattiti, eccessivamente teorici e non dimensionati su quello che c'era intorno. L'impressione è che siano stati toccati concetti fondamentali e ricorrenti, parole chiave e d'ordine senza cercare riscontri con la storia quotidiana dei gruppi presenti che in buona parte hanno – o tentano di avere – un deciso risvolto economico. Le cascine di produzione biologica, le cooperative sociali e culturali, le Mag e non solo nascono calandosi appieno nell'economico, pur nell'intento di ricongiungerlo alla sfera politica e culturale, la cui separazione ha prodotto il collasso della società e l'emergere dello stato (Dario Padovan). A questo punto forse risulta ancora più chiaro come, affrontando questi temi, sia auspicabile uscire dai confini del movimento anarchico. Problemi come i rapporti col mercato capitalista, lo stritolamento conseguente dei piccoli produttori, la necessità di una rete di vendita e mutuo appoggio, l'accesso al credito, la circolazione delle informazioni , le attività politiche e sociali connesse con i progetti economici per concretizzare la ricomposizione – hanno comunque trovato poche risposte mirate nella parte teorica della fiera. Ciò in parte può essere dovuto alla mancanza di uno spazio di espressione preliminare dei gruppi, di presentazione finalizzata a un indirizzo più progettuale dei tre giorni. Comunque nell'ultimo dibattito una proposta di censimento è stata avanzata e accolta e ci siamo «scambiati gli indirizzi» per farne un bollettino di collegamento. Tornando alle conferenze. Sabato mattina circa ottanta persone riempiono il tunnel per ascoltare Dario Padovan, Piero Toesca e Salvo Vaccaro sul tema «definizione di spazi per un'autogestione allargata». Padovan, come già accennato, ricostruisce le tappe della separazione letale tra sfera pubblica e privata, dalla polis greca a noi. Toesca affronta le ricadute di questo processo nell'esercizio del potere. L'uso della violenza nella rivoluzione entra come suo connotato dall'ottocento alla metà del novecento, e si tratta evidentemente di un mezzo coniato dal potere che passa attraverso una parziale identificazione con esso. Oggi, a seguito di una maturazione, il concetto di rivoluzione è diventato questione di rappresentazione ed esercizio dei metodi. Quelli delle istituzioni, dove la concentrazione del potere necessita della violenza, e quelli della cosiddetta società civile, che è viva e reale ma ha ancora poca consapevolezza di sé e non riesce a sganciarsi dall'immaginario del potere perché si pone il problema di come conquistarlo (la società alternativa). I suoi spazi invece sono interstiziali, le aree «dismesse e dimesse» dal controllo istituzionale, punti dove l'attuazione è già possibile. Per molti anni uno di questi spazi è stata la scuola. Si tratta, dunque, di occupare le pieghe, distinguendo la pratica dell'organizzazione dall'esercizio del potere. Finisce con questa indicazione programmatica l'intervento di Toesca; il successivo di Salvo Vaccaro sposta la riflessione su livelli generali spiegando la formula dell'«autogoverno extraistituzionale». Due sono i movimenti di sottrazione dal potere: 1) sfuggire al ricatto della forza come modo di gestione; 2)sfuggire la proprietà nel senso più vasto di tutto ciò che è appropriabile: occorre una critica della politica, ovvero, con una metafora efficace, «uscire dallo specchio». Ossia dal riflesso del potere, dalla sua mimesi. È questo l'errore, preterintenzionale, tipico del riformismo. Le caratteristiche di questo nuovo sé: «solitaire solidaile», da Camus. Cioè non chiuso, capace di orientarsi, che ha deprofessionalizzato la politica ricongiugendola alla sfera economica, che si esprime attraverso regole. Il dibattito, più conferenza invero, si conclude incalzato dall'ora del pranzo. Zuppa d'orzo a seimila e ratatouille a quattro. Forse i prezzi sarebbero sembrati più accettabili in presenza di una specifica delle

ad Alessandria, tra gli altri c'erano anche...

Mag 6 Torino. Domanda di partenza: come essere alternativi in economia ? Risposta: ponendo l'uomo al centro dell'economia. Traducendo: creare una struttura non a scopo di lucro, con alto grado di democraticità interna (chi ci lavora prende le decisioni); scegliere di finanziare chi ha queste stesse caratteristiche; chiedersi qual è il tasso di interesse equo

Centro studi libertari Emma Goldman, Imperia. Biblioteca, archivio, interventi nel sociale (es. partecipazione a un comitato di base contro un inceneritore). Agricoltura e artigianato per sostenere le spese del centro. Progetto di ristrutturare una cascina e dedicarsi appieno all'agricoltura

Circolo Bakunin, Roma. Agricoltura biologica, cooperazione sul territorio. Necessità di interconnesssione con altri gruppi su attività come doposcuola, centro di commercializzazione

Centro Documentazione anachica, Padova. Archivio, bilbioteca, distribuzione militante, laboratorio di serigrafia, potenziale laboratorio fotografico

Centro Sociale Indios, Grottaglie (TA). propone un coordinamento regionale delle realtà autogestite e dei centri sociali, non solo anarchici. Azioni politiche, esempio contestazione antiberlusconi alla fiera del Levante.

Cooperativa Robert Owen, San Giorgio Jonico (TA). Problemi del lavoro

Earthfirst, Stati Uniti. Sfida al potere industriale, produttivo, tramite azioni dirette esempio blocchi a strade di accesso a foreste e miniere. Intervenire laddove c'è la base economica del potere: le risorse, che noi chiamiamo ecosistemi viventi. Sostegno alla cultura degli indiani d'America e in generale ai «nativi» delle varie zone del mondo (movimento de-colonialista)

Gino, Bitonto (BA). cinque ettari di terreno da coltivare fuori dalla logica di sfruttamento e colonialista del nord. Necessità di collegare le realtà autogestite del sud Italia

Enrico, Agrigento. Agricoltura biologica da dieci anni. Cooperativa di consumatori con negozio. Necessità di stabilire contatti di affinità per mutuo appoggio, scambio di esperienza, sostegno economico

Franco e Priscilla, Seborga (IM). Produzione orticola biologica, tentativi di scambio anche tramite dono

Cooperativa Alekos, Milano. Scopo: favorire, attraverso una rete di scambi economici, personali, culturali e politici, la realizzazione di un ambiente di lavoro attento ai valori della relazione, della convivenza, del mutualismo, della solidarietà e dell'ecologia. Aree d'intervento (eterogenee almeno quanto i soci): servizio guide nei musei storici di Milano, vendita prodotti commercio equo e solidale, divulgazione su tecnologie appropriate, creazione e gestione sistemi informatici, animazione, grafica, ristrutturazioni e imbiancature

spese da far rientrare. Senza polemica. Dibattiti ancora nel pomeriggio. Non c'ero. La serata finalmente all'asciutto vede fuori un fuoco enorme dove verranno cotte melanzane peperoni e scamorza. Una ragazza dai capelli neri nell'operazione si arrosta e si bagna alla fontana alternativamente. Il fuoco raccoglie gran numero di persone divise in gruppi, fitte conversazioni, musica da due chitarre, neanche un accenno di danza. Naturalmente ci si dilunga fino allo stremo, oltretutto stanotte finisce l'ora legale. Domenica. Gli umori si sono affiatati; in un lungo trascinarsi di colazioni, con la selva di tende che si dirada e un sole pallido, inizia l'ultimo giorno della fiera. Al dibattito relatori di tre esperienze autogestite già ampiamente avviate. Paolo Ermani del Centro di Biotecnologie di Hannover fa una breve storia del progetto e si dispone in attesa di domande. Disribuisce volantini esplicativi sul centro: nato nell'81 per studiare e divulgare energie alternative e rinnovabili, per renderle credibili e collegarci prospettive di lavoro. Una mostra itinerante – la cosiddetta «Mobile» – porta in giro queste conoscenze: in questo periodo transita per l'Italia. A livello molto più locale, un gruppo sociale in provincia di Asti nato nel 1977 per far fronte all'emarginazione, si trasforma poi in cooperativa di lavoro. Ne parla Silvia Cotto. «All'inizio si faceva raccolta di materiali di recupero, poi abbiamo collaborato con piccoli comuni sulla raccolta differenziata. Seguono altre attività come un laboratorio di tessitura manuale, una promozione del biologico nelle mense dei bambini, con rete di collegamento per la distribuzione locale. Col tempo è rimasto solo il punto vendita; la cooperativa attraversa ora un momento di ristrutturazione». Per la Mag 6 di Reggio Emilia, ben nota nei circuiti «alternativi», parla Giovanna e ne enuncia i punti saldi: eterogeneità, qualità dei rapporti interni e dei prodotti, bilanci di giustizia per dirottare meglio i consumi, partecipazione aperta ai consigli di amministrazione, trasparenza, trasversalità, garanzie fiduciarie basate sui rapporti di conoscenze. Si apre il dibattito, o meglio il tanto atteso giro di presentazione delle «realtà» partecipanti. Prima di ciò, un intervento bellissimo ricorda un'altra ricaduta delle leggi di mercato, di come vengano riproposte nei rapporti interpersonali: chi si offre troppo scende di prezzo, vale meno. Pare acquisito. O no ?

Elisabetta Minini

Foto Riccardo Boldorini

dentro la rete

Modem, Internet, smanettoni, sysop, nodo, point, ecc.: chi sa già tutto del mondo delle reti telematiche può saltare direttamente a pag. 21. Chi invece ne sa poco o niente, si legga questo documento/scheda.

appunti per un dibattito

Riteniamo che l'argomento reti telematiche sia piuttosto interessante sia dal punto di vista teorico che da quello più pratico (e magari iniziare ad usufruire del mezzo). Senza la presunzione di aver detto (o sapere) tutto a riguardo, abbiamo pensato di buttare giù questa specie di documentino-scheda, totalmente inutile per chi già ha un'infarinata generale più che ordinaria, appena utile per chi ne sa poco e niente, come qualsiasi persona che senza un particolare interesse personale ascolta i notiziari TG e crede che l'informazione (ed i servizi interattivi) sia solo quella dei canali normali (o al massimo dei vari 144, videotel, televideo). In realtà esiste qualcosa di ben più concreto, semplice e utile...

CONSIGLIO consiglio

Molto del materiale qui sotto (vedi settori riguardo rapporti con istituzioni), dove non frutto di esperienza di chi scrive, è arrivato dalla rete (ed in parte tradotto), come tale DEVE (ma dopotutto come per qualsiasi fonte di informazioni) essere vagliato dalla propria coscenza o dalla fiducia verso chi l'ha prodotto.

Per quel che ci riguarda speriamo di aver fatto un buon lavoro in quanto le informazioni sotto riportate sono state ritrovate in fonti diverse (anche stampa specializzata) e quindi difficilmente frutto di manipolazioni o coincidenze.

Vi suggeriamo però (se ne avete tempo, voglia e modi) di verificare, come abbiamo fatto noi, ciò che leggete; sarà per lo meno stato un potente ed utile esercizio che coi tempi che corrono non andrà sprecato.

Se proprio non volete credere ai vostri occhi, notate che le informazioni qui sotto riportate sono per lo meno verosimili.

1. Il modem

MODEM
(dalle parole MOdula-DEModula)

Come saprete il modem è un apparecchio che collega il computer alla linea del telefono permettendo di comunicare con altri computer provvisti anch'essi di modem, e quindi di trasmettere tra loro dati, messaggi, informazioni.

Essi possono essere più o meno economici a seconda della velocità (baud) di trasferimento (dalla quantità di dati trasmessi nell'unità di tempo), dalla quale dipende il tempo speso per la comunicazione. Si narra che dovrebbero essere denunciati, ma in realtà non lo fa nessuno.

COSTI: Costo acquisto apparecchio e bolletta SIP (stesse tariffe delle normali telefonate). Configurazione minima richiesta: Computer, modem, linea SIP. (vedi fig.1)

BBS
(scheda tecnica dei Bullettin Board System)

Una BBS è un computer gestito da uno o più smanettoni (termine usato in gergo per indicare un classico personaggio amante dei computer e che «ce sa fà») che opera da banca dati o base di appoggio per programmi o messaggi tra i suoi utenti.

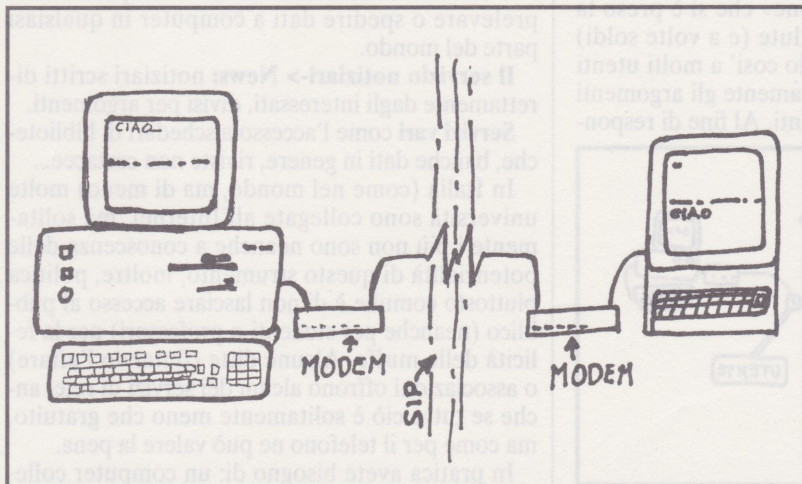
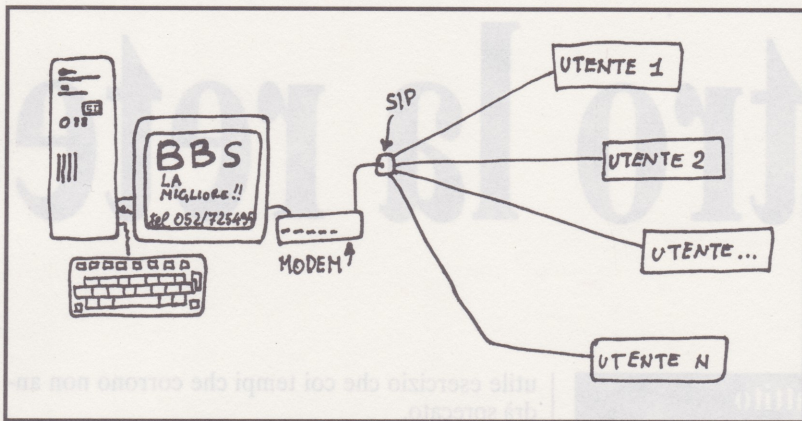
Gli utenti con il proprio computer e modem telefonano alla BBS (programmata in modo opportuno) ed usano così i suoi servizi.

Solitamente le BBS sono aperte a certe ore della sera, durante le quali il padrone della linea linea telefonica non ne ha bisogno, oppure no-stop.

Sono solitamente finalizzate allo scambio di messaggi su computer (es: spiegazione per utilizzo di alcuni programmi...) o per trasmettersi programmi non coperti da copyright (free-ware; public domain...), cioè di libera circolazione.

A volte (piuttosto raramente) girano programmi coperti da diritti d'autore, ma ciò avviene solo in poche BBS (tra l'altro subito sganciate dai puristi) a causa di sysop (System operator, cioè il responsabile della BBS) più o meno sprovveduti.

Servizi possibili: contenitore di annunci; programmi; messaggi.

Configurazione richiesta per mettere su una BBS:

2. La classica BBS.

Soft: programmi per la gestione delle BBS (se ne trovano tantissimi gratuiti).

Hard: Computer, modem, linea SIP, monitor (?), sysop (un volontario pronto a tutto).

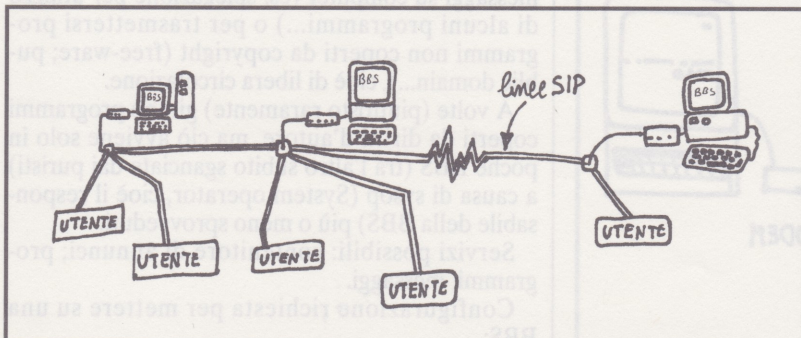
Spesso per poter fare il download (scaricare sulla propria macchina) di materiale dalla BBS, occorre inviare a sysop una fotocopia dei propri documenti, oppure denaro, oppure (più spesso) fare upload (inviare materiale).

Le comunicazioni sono di solito in modo interattivo (quindi collegate in tempo reale). (vedi fig.2)

RETE AMATORIALE
(FidoNet, Pnet, CyberNet, Peacelink)

Quando più BBS si allacciano tra loro permettono ad ogni utente di ognuna di comunicare con quelli dell'altra attraverso procedure più o meno complicate (non importa, ci pensa la macchina) di scambio. Questo tipo di rete permette (oltre al normale contenitore di shareware, freeware, programmi in genere gratuiti o liberi) una grandissima possibilità di comunicazione e dà, in pratica, un servizio di «posta elettronica» (Email) piuttosto efficace ed interessante.

Le varie reti sono solitamente specializzate in alcuni argomenti di interesse: pacifismo, disarmo, barzellette, libri, centri sociali; e spesso sono intrecciate tra loro dando così un ampio panorama di utenti.

Ogni computer predisposto a stare in attesa di chiamate (in pratica una BBS) si chiama «nodo» ed i suoi utenti «point». Ogni nodo ha un «responsabile», cioè uno «smanettone» che si è preso la briga di perdere tempo e salute (e a volte soldi) dietro questa passione, dando cosi' a molti utenti uno strumento enorme. Solitamente gli argomenti trattati sono vari ed interessanti. Al fine di responsabilizzare gli utenti (o per prevenirsi da «provocatori» o semplici «ladruncoli» di programmi), spesso i sysop richiedono al nuovo venuto l'identità (che comunque rimane segreta a meno di scelta diversa dell'utente) in vari modi (fotocopia carta identità, compilazione questionario...); a volte ciò non basta ed il sysop del nodo, stanco di un utente scomodo, lo scollega (cioè gli nega l'accesso) temporaneamente o permanentemente o restringe le sue possibilità di azione. Il malcapitato dovrà quindi cambiare nodo da cui dipendere o cambiare identità (BHA!). Queste reti sono (forse sarebbe più esatto dire sono state) estese per quasi tutto il territorio nazionale (anche più di una BBS in città non troppo grandi) e spesso anche di più. IN PRATICA (ma non tecnicamente): una BBS telefona ad un'altra a scadenze fisse (di solito quotidianamente) e scarica la posta in partenza e preleva quella in arrivo per i suoi utenti.

Caratteristiche: comunicazione per utenti non occasionali in maniera automatizzata che rende la cosa più veloce (ed economica) e funzionante. (vedi fig. 3)

3. Rete amatoriale di BBS.

INTERNET (e il mondo diventa piccolo)

L'Internet è una rete mondiale stesa dopo gli esperimenti fatti dal Pentagono statunitense che aveva bisogno di strumenti per la comunicazione veloce (progetto Arpanet) a distanze (più o meno) elevate.

In seguito i protocolli (leggi gli standard di trasmissione) si sono aggiornati (attualmente sono vecchietti ma funzionanti) e altri utenti (università, ditte...) si sono inserite in rete per soddisfare i propri bisogni di comunicazioni veloci ed economiche. Attualmente sono collegate ad Internet un numero non definito di computers per gli usi più vari, grazie a questa estensione sono possibili degli efficaci servizi di posta elettronica, trasferimento dati, banche dati... simili ai servizi dati dalle reti amatoriali, ma ovviamente più completi (indirizzi mondiali, rete più estesa...) e funzionali. I servizi probabilmente più interessanti (per una persona comune e non un ricercatore) sono quindi:

Il servizio posta-> Email: permette di scrivere e ricevere in tempi brevi (un paio di giorni max) e da qualsiasi parte del mondo.

Il servizio trasferimento files-> FTP: permette di prelevare o spedire dati a computer in qualsiasi parte del mondo.

Il servizio notiziari-> News: notiziari scritti direttamente dagli interessati, divisi per argomenti.

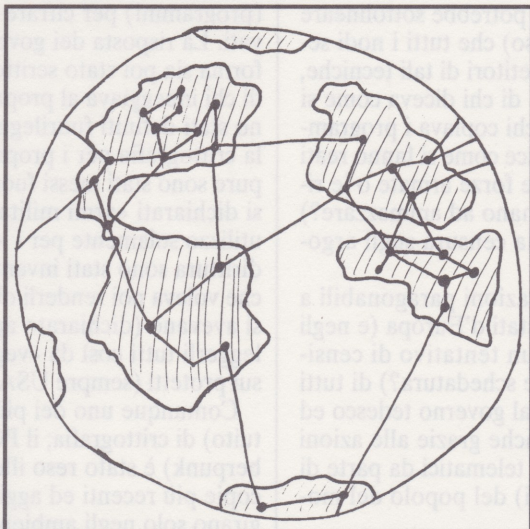
Servizi vari come l'accesso a schedari di biblioteche, banche dati in genere, riviste non cartacee...

In Italia (come nel mondo, ma di meno) molte università sono collegate all'Internet, ma solitamente i più non sono neanche a conoscenza delle potenzialità di questo strumento, inoltre, politica piuttosto comune è di non lasciare accesso al pubblico (neanche per studenti o professori) per la felicità delle muffe. Alcune ditte (fiutando l'affare) o associazioni offrono alcuni dei servizi di rete, anche se tutto ciò è solitamente meno che gratuito, ma come per il telefono ne può valere la pena.

In pratica avete bisogno di: un computer colle-

4. Internet = la rete mondiale

● = nodi Internet

— = linee (dedicate o telefoniche.

gato a cavi dedicati (danarosi) o abbonati a privati o università. I costi di gestione ed utilizzo possono essere anche piuttosto alti per l'utente da solo, ma è possibile unirsi per dividere le spese. (vedi fig.4)

PACKET il mondo senza fili
(comunicazioni via radio)

Il packet si potrebbe paragonare (per chi non è interessato all'aspetto prettamente tecnico) ad un modem che invece di usare il cavo del telefono, trasmette attraverso le onde radio.

In pratica, muniti di radiotrasmettitore (nelle bande permesse: VHF, UHF, HF...; vietato per le bande CB e quindi occorre essere radioamatori) si può trasmettere rispettando (?) le leggi (spesso ridicole) in materia di radioamatori. A questo punto, parallelamente alle reti amatoriali di BBS, esistono reti amatoriali di packet con le stesse (più o meno) potenzialità; un vantaggio rispetto alle reti via telefono o cavo è la non esistenza di una bolletta (e non è poco); uno svantaggio è legato al meccanismo di trasmissione in aria, alle potenze di trasmissione e quindi ai costi della strumentazione.

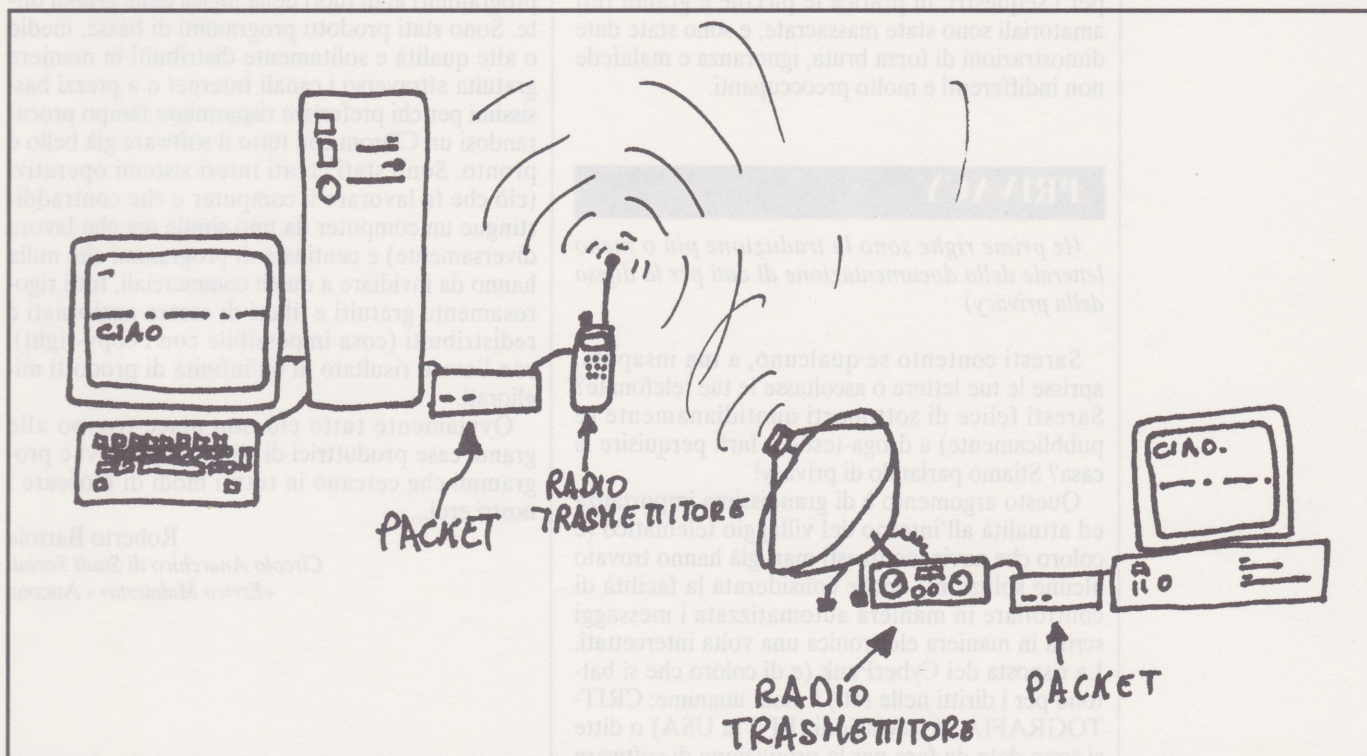
Il packet può essere di vari costi proporzionali alla velocità di trasmissione e agli optional, ma solitamente è più economico del modem (tanto anche se lento non si paga la SIP!) anche perché di solito i radioamatori se lo autocostruiscono.

In pratica avete bisogno di: computer, packet, radiotrasmettitore, patente e licenza per radioamatori (ottenute a seguito di un esame e rilasciate dalla poste). I costi sono solo quelli dell'acquisto delle apparecchiature e burocrazia varia (bolli...). (vedi fig.5)

RAPPORTI CON LE ISTITUZIONI
(ed i centri di potere)

È un dato di fatto che lo strumento «trasmissioni telematiche» non è troppo simpatico a chi controlla ed organizza i mezzi e le vie di produzione e di informazione (per non parlare dei semplici incaricati al controllo degli individui).

Negli USA, ad esempio, una gigantesca «macchina da guerra» è partita per bloccare il «germe» della (contro?)informazione. Sono stati chiusi nodi internet e sequestrati computer con la motivazione ufficiale (ma è meglio chiamarla scusa) di voler bloccare la diffusione di informazioni sulle tecniche di cracking (termine che indica le tecniche per poter sproteggere un programma coperto da copyright). Senza volerla buttare sul piano giuridico

5. Packet ovvero trasmissione via radio.

(anche per incompetenza) si potrebbe sottolineare che ammesso (e non concesso) che tutti i nodi sequestrati fossero stati dei ripetitori di tali tecniche, sono state tappate le bocche di chi diceva come si copiano programmi, non di chi copiava i programmi (è come incarcerare chi dice come si fanno reati piuttosto di chi li fa, allora le forze armate o le riviste specializzate che insegnano ad ammazzare?) operando una vera e propria censura sugli argomenti di discussione.

Altri meccanismi ed operazioni paragonabili a quelle USA sono partite in stati d'Europa (e negli stessi USA), uno per tutti un tentativo di censimento (o forse è meglio dire schedatura?) di tutti gli utenti dei modem fatto dal governo tedesco ed in seguito dovuto ritirare anche grazie alle azioni di protesta (anche sabotaggi telematici da parte di alcuni gruppi più battaglieri) del popolo del modem.

Risultato costante delle operazioni di pulizia (o polizia) è quello di bloccare e chiudere reti intere (che sfortunati questi tutori dell'ordine!).

IN ITALIA

Ultimamente (maggio '94) le fiamme gialle (non quelle di Di Pietro, quelle oneste e fedeli [!?]) hanno svolto un blitz in alcune delle più trafficate reti amatoriali italiane: Fidonet (parte della fidonet mondiale); Peacelink ed altre BBS sparse per questo sfortunato stivale. Con la scusa di chiudere o sequestrare preventivamente reti «di pirateria» hanno in pratica dato un colpo così forte da chiudere quasi tutte le realtà di reti amatoriali della zona (la stampa specializzata ne ha parlato ovunque al mondo in maniera piuttosto preoccupata e messaggi di solidarietà sono partiti da tutto il mondo). A prescindere dalla credibilità delle scuse portate per i sequestri, in pratica le piccole e grandi reti amatoriali sono state massacrate, e sono state date dimostrazioni di forza bruta, ignoranza e malafede non indifferenti e molto preoccupanti.

PRIVACY

(le prime righe sono la traduzione più o meno letterale della documentazione di dati per la difesa della privacy)

Saresti contento se qualcuno, a tua insaputa, aprisse le tue lettere o ascoltasse le tue telefonate? Saresti felice di sottoporti quotidianamente (e pubblicamente) a droga-test o a farti perquisire la casa? Stiamo parlando di privacy!

Questo argomento è di grandissima importanza ed attualità all'interno del villaggio telematico (e coloro che navigano questi mari già hanno trovato alcune soluzioni) anche considerata la facilità di controllare in maniera automatizzata i messaggi scritti in maniera elettronica una volta intercettati. La risposta dei CyberPunk (e di coloro che si battono per i diritti nelle reti) è stata unanime: CRITTOGRAFIA. Associazioni (EFF in USA) o ditte si sono date da fare per la produzione di software (programmi) per cifrare e decifrare messaggi privati. La risposta dei governi è stato (in qualunque forma sia poi stato scritto) un bastone tra le ruote di chi inneggiava al proprio diritto alla privacy: sono stati definiti fuorilegge coloro che utilizzavano la crittografia per i propri messaggi (Francia), oppure sono stati messi fuori gioco i programmi stessi dichiarati «armi militari» e dunque di possibile utilizzo solamente per i «gendarmi» (USA) ed addirittura sono stati inventati algoritmi dal governo che voleva poi renderli obbligatori, ovviamente essi avevano (dichiarato apertamente) le chiavi per leggerli tutti così da «vegliare» sulla sicurezza dei sui protetti (sempre USA).

Comunque uno dei più famosi programmi (gratuito) di crittografia; il PGP (culto da parte dei cyberpunk) è stato reso illegale negli States e le sue copie più recenti ed aggiornate, introvabili ai più, girano solo negli ambienti underground di tutto il mondo.

La battaglia è aperta tra chi vuole strapparsi spazi nonostante le istituzioni ed i governi di tutto il mondo sempre alla ricerca di strumenti legislativi con i quali garantire un controllo «supepartes».

I tecno-anarchici e gli anarchici della rete

L'argomento sarebbe piuttosto lungo; vogliamo qui indicare delle esperienze di autoproduzione di materiale all'interno della rete che tra l'altro potrebbero sferrare un colpo piuttosto duro alle multimiliardarie (multinazionali) ditte di produzione di programmi e sistemi operativi. In pratica vari progetti sono partiti da parte di smanettoni, programmatori, amanti ed appassionati della rete e dei computers al fine di produrre dei software (dei programmi) al di fuori della logica delle grandi ditte. Sono stati prodotti programmi di basse, medie o alte qualità e solitamente distribuiti in maniera gratuita attraverso i canali Internet o a prezzi bassissimi per chi preferisce risparmiare tempo procurandosi un CDrom con tutto il software già bello e pronto. Sono stati creati interi sistemi operativi (ciò che fa lavorare il computer e che contraddistingue un computer da uno simile ma che lavora diversamente) e centinaia di programmi che nulla hanno da invidiare a quelli commerciali, tutti rigorosamente gratuiti e liberi di essere aggiornati e redistribuiti (cosa impossibile con i copy-right), con l'ovvio risultato di un'infinità di prodotti migliorati.

Ovviamente tutto ciò non piace troppo alle grandi case produttrici di sistemi operativi e programmi che cercano in tutti i modi di bloccare i nostri eroi...

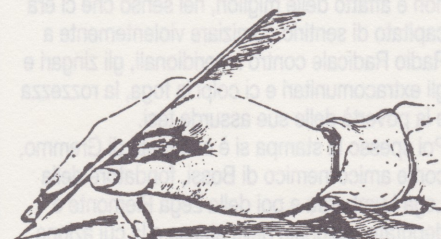
Roberto Bartola
Circolo Anarchico di Studi Sociali «Errico Malatesta» - Ancona

rassegna libertaria

Osvaldo Licini

segni non sogni

Due anni fa a Locarno, pochi mesi fa a Firenze, **Osvaldo Licini** è stato anche miracolosamente a Milano – Palazzo Reale sino al 2 ottobre, circa 90 opere colme di poesia al centenario della nascita il 23 marzo 1894 a Monte Video Corrado (Ascoli Piceno) dove alfine visse sposato con la pittrice svedese Nanny Hellstroem, militante nel P.C.I. e sindaco.
Se le classificazioni mai funzionano (una comodità per neutralizzare i conturbamenti dell'arte ed eliminare le volontà, direbbe Wind), men che meno funzionano con Licini, uomo imbarazzante, libero, fedele unicamente a sé, a costo di mutar posizioni più volte – il coraggio dei rari vivi. Definì la sua formazione una «pittura fauve che viene da Cézanne, Van Gogh, Matisse». Si vede e si sente.
Dopo l'Accademia a Bologna insieme a Morandi, si trasferisce a Firenze freqentando un corso di scultura, orecchiando Papini e Soffici, la loro *Voce*.
Interventista, parte per la guerra, la prima mondiale, e resta ferito ad una gamba.
Parigi, l'amore per la cultura francese, l'amicizia con Modigliani (che nobilmente gli recita Dante o Baudelaire nelle serate basse), la frequentazione con Cendrars, Derain, Cocteau. Giunge alla fama dopo lo scalpore del suo *Il bilico* (1934, a Brera), in pieno fascismo, e «per caso» (Dorfles dice un po' in ritardo) entra nel milanese giro che ha introdotto l'Astratto in Italia: Fontana, Atanasio Soldati, Melotti, «fratelli in spirito».
La Galleria il Milione gli dedica quindi una personale e la copertina del bollettino a cui però scriverà una lettera aperta (diatriba con Carrà andato oltre *I funerali dell'anarchico Galli*): desidera differenziare il proprio lavoro che non concepisce di routine, desidera isolarsi, un suo archetipo sta per irrompere ed esternarsi, il suo pennello pulito e erudito deve cogliere silente; ha abbandonato il naturalismo fantasioso, ha subito poesia e fantasia, la sperimentazione (come l'adorato Rimbaud – «buona iena con tendenza alla poesia», e Varlaine, Mallarmé, Apollinaire, Campana), adesso deve «dimostrare che la geometria può diventare sentimento», nel verde, nel viola, nei bei blu della notte, della melanconia, del mare, delle cime.
Al contrario, per solidarietà nei confronti dell'autonomia artistica di Marinetti, Licini esporrà a Roma nel Padiglione Futurista: è il 1938, l'anno in cui Goebbels organizzando la famigerata mostra d'arte degenerata condizionò molte volontà friabili.
Un'armonia euclidea intanto lo persegue.
È sublime, inizialmente timida, fatta di linee elevate che nell'eterno stendersi e incontrarsi divengono rotondità terrene.
Sistematicamente il pittore le poserà ai lati delle tele (i sapienti perdono presto l'illusione di non essere situati al centro) con grazia lieve; è una geometria infinitesimale, via via densa d'irritazione, emancipata ed estrosa, ascetica ed incorporea (la bomba Kandinskij, scoppiando, ha scalfito il cosmo); una geometria che Licini prova e riprova, che sente e risente delle difficoltà operative: il conflitto con il vasto ideale di natura, con le multiple concretezze, è uno stile caparbiamente sopravvissuto, forse uno stile romantico, di fatto aguzzino, invisibile, che alcuni artisti respirano ed emanano come l'aria, qualcosa che non si plasma, che predomina, è fatale, come l'obbrobrio della guerra, della seconda guerra mondiale (una realtà di cui non ci libereremo mai).
«L'arte è per noi di natura misteriosa e non si definisce. Confessiamo pure che la bellezza sfuggirà sempre ai nostri occhi come tutte le cose della natura, enigmatica, menzognera, bella ma con frode».
Licini è proprio lucido. Da vedere a occhi aperti, miranti, tutto è evidente, iniziando dal famoso *Autoritratto* (1913, a Livorno) – stabile passaggio d'un uomo particolare, bello, stretto, futuro angelo che porrà nei suoi quadri dei fili tesi onde legare una piccola terra ai cieli. Sono fili meno bronzei e teatranti di quelli del compagno Melotti, sono righe, prive dell'intermediazione religiosa dei sacerdoti ierofanti (semmai seguono un dettato ancestrale, antropomorfo, la revisione dei legami), formanti altri angeli colti, ribelli (su fondo giallo nel '52), con la coda, omaggianti Klee e Kandinskij, Chagall, Mirò e Picasso, sono missili lunari, tanti divi della sragion pura, arrovellati da numeri, dalla cabala, dai totem, dai tabù, sono l'origine dei grilli mentali materializzati nell'oscurità medioevale (che galleggia in ogni europeo – fluente e influente). Una continua ricerca dai vivaci o cadùchi tentativi, dolori supremi, tutto in mostra, a nervi scoperti.
Dal noto *Nudo* (ad Ascoli Piceno) ondoso nel suo porsi capovolto, alle canzoni che *La collina con alberi* cripta nostalgica (entrambi del '25), dai draghi (blu del '56 e del '35), a *L'addentatore su fondo grigio.* ('36), dal figurativo prima preciso eppoi oscillante, all'*Inverno* ('51), ultima stagione muta, senza gemme: un tempo contato per ritirare dall'allora presidente Gronchi e da un Moro fotografato con le mani incrociate sul pube – lui scialletto sulle spalle, un fragile inchino appoggiato al bastone – il riconoscimento (dopo l'esposizione al Centro Culturale Olivetti d'Ivrea, i quaderni editi da Scheiwiller, la Biennale di Venezia 1958), e la morte, 11 ottobre 1958. Nessuna regola, nessuna posta.
Più si guarda Licini, più si prova lo svolazzo d'una zona mentale, calma, vagante epperciò precisa, lirica, come quella equatoriale nel proprio parallelo celeste, tersa dagli alisèi – i metodici venti che spirano sugli oceani.
È egli stesso svolazzante con le «vaghe stelle dell'orsa» del conterraneo Leopardi (schernito in un dipinto), coi fiabeschi olandesi volanti ('41 e '45), il barone di Münchausen, un *Portafortuna (merda su fondo blu)* del '55, senz'ansia per «lo sterco del diavolo» – i soldi, attorniato da cieli su cieli, per sempre *Errante erotico eretico* (edizioni Feltrinelli '74); è egli stesso tutte le sue Amalasunte (su fondo verde quella del '49), un po' cugine, un po' reggenti, un po' ostrogote, e un po' lontane, sconosciute, un giorno estromesse ed uccise... ibride sessualità senute, chissà se bene o mal assunte nell'empireo, e perché?
«Ma se dovessi mancare e qualche anima curiosa dovesse rivolgersi a lei, critico d'arte senza macchia e senza paura, per sapere chi è questa misteriosa "Amalasunta" di cui tanto ancora non si parla, risponda pure, a mio nome, senz'ombra di dubbio, sorridendo, che Amalasunta è la luna nostra bella, garantita d'argento per l'eternità, personificata in poche parole, amica d'ogni cuore un poco stanco».
Ecco fatto, Osvaldo Licini.

Marc de Pasquali

leghismo e anarchismo

Caserio lumbard?

Sia ben chiaro: ognuno può scrivere i libri che vuole e non saremo certamente noi a negare questa possibilità e questa libertà, ma allo stesso tempo non vogliamo e non possiamo sottrarci al diritto di critica e di dissenso sui libri che vengono pubblicati e che in un modo o nell'altro ci riguardano o si occupano del nostro passato, perché pensiamo che per scrivere certi libri ci vogliono anche i sentimenti giusti.
Profittando dell'assenza degli anarchici, recentemente, certo Roberto Gremmo di Biella, non si è lasciato sfuggire l'occasione del centenario della morte di Sante Caserio e, puntuale come un orologio svizzero, alla vigilia del centenario, sforna un suo libro su Sante Caserio, ghigliottinato a Lione il 16 agosto del 1894 per aver ucciso il 24 giugno dello stesso anno il presidente francese Sadi Carnot. Certo, se gli anarchici volessero ricordare tutti i loro centenari, dovrebbero pubblicare un libro al giorno, talmente è ricca di vicende la storia delle loro battaglie sociali e probabilmente l'impresa sarebbe anche di difficile attuazione.
A parte il fatto che fortunatamente gli anarchici non hanno il culto dell'individuo, né praticano la «santificazione» dei loro compagni, anche la povertà economica non gli consente di fare i libri che pure vorrebbero fare e allora, spesso, in questo inevitabile «vuoto», si inseriscono gli altri, magari personaggi che nulla hanno a che fare con l'anarchismo e si impadroniscono delle nostre vicende e della nostra storia per piegarla e sfruttarla ai loro scopi. Aveva ragione Gaetano Salvemini quando consigliava Armando Borghi di scrivere le sue memorie e alle titubanze di Borghi gli faceva notare: «Se non saranno gli anarchici a scrivere la loro storia, la scriveranno i loro nemici».
E così a fine luglio a molti compagni arriva un depliant editoriale che annuncia l'imminente uscita di un libro su Sante Caserio. Ne è autore un certo Roberto Gremmo, un nome per lo più sconosciuto nel movimento anarchico, ed è edito da una nuova casa editrice, la Elf di Biella, completamente sconosciuta nel piccolo panorama editoriale anarchico. La scheda di presentazione è firmata da Gabriele Gremmo, certamente un parente dell'autore e questa sensazione che si faccia tutto in famiglia non ci è molto simpatica, anche perché affiorano dei ricordi, nei quali l'immagine di Roberto Gremmo non è affatto delle migliori, nel senso che ci era capitato di sentirlo comiziare violentemente a Radio Radicale contro i meridionali, gli zingari e gli extracomunitari e ci colpì la foga, la rozzezza e la povertà delle sue assurde tesi.
Poi spesso la stampa si è occupata di Gremmo, come amico-nemico di Bossi, fondatore della Lega Lumbarda e poi della Lega Piemonte e deputato regionale della stessa e la cui azione politica si è caratterizzata per un acceso razzismo.
Il sottotitolo del libro presenta Caserio come un «Anarchico Lombardo», con grande spreco di maiuscole, e già da questo è facile intuire che si tratta di un maldestro tentativo leghista di profittare del centenario di Caserio per penetrare – chissà poi perché – nel movimento anarchico, che nulla ha né può avere in comune con le varie leghe, e per portare acqua al proprio mulino politico, sfruttando e strumentalizzando la genuina ed adamantina figura di Sante Caserio.
Chiediamo il libro, **«Sante Caserio - Vita tragedia e mito di un Anarchico Lombardo»**, (Edizione Elf, Biella, 1994, pagg. 116, L. 15.000) e ci viene mandato subito. Lo leggiamo, ma in verità non ci troviamo nulla di nuovo rispetto a quanto già conosciuto sulla vicenda di Caserio, tranne questa incredibile ed assurda rivendicazione regionalistica di Caserio come «lombardo», un termine scritto con la l maiuscola! Per il resto il libro è costruito interamente sulla pubblicistica anarchica, passata e recente, che si era già occupata della vicenda di Sante Caserio e in più Gremmo lo fa con una certa superficialità senza i necessari approfondimenti politici e storici.
D'altronde chi professa idee siffatte non può né apprezzare né capire l'anarchismo, che parla al mondo, esprime idee al di sopra delle frontiere e guarda all'uomo indipendentemente dal colore della sua pelle e dalla provenienza geografica e Gremmo non può ridurre la figura di Caserio a personaggio del localismo lombardo, perché Caserio si sentiva fratello e solidale con tutti gli uomini della terra, al di là della loro provenienza e come tale non può essere compreso da uno che la pensa come Roberto Gremmo. Si tratta di due mondi completamente diversi e sinceramente stentiamo anche a capire come abbia fatto il leghista Roberto Gremmo a scegliere di occuparsi di Sante Caserio, che era sì lombardo, ma si sentiva ed agiva come cittadino del mondo e non si chiuse mai nella piccola ed inesistente patria lombarda.
Nella parte finale del libro, Roberto Gremmo non si lascia sfuggire l'occasione per pontificare sull'anarchismo, sostenendo – bontà sua – che l'anarchismo migliore è quello «padano» – naturalmente non poteva essere diversamente – e cita anarchici padani e lombardi come Molinari, Molaschi, Berneri (come «connazionale di Cattaneo»), Galleani e sproloquia sul loro federalismo (cicero pro doma sua), continuando a strumentalizzare il pensiero dei nostri compagni per portare acqua alle sue teorie federaliste ed autonomiste.
Ecco perché all'inizio dicevamo che per scrivere di certe cose ci vogliono i sentimenti giusti, e Roberto Gremmo ha dimostrato di non possederli.

Giuseppe Galzerano

giacobini tedeschi

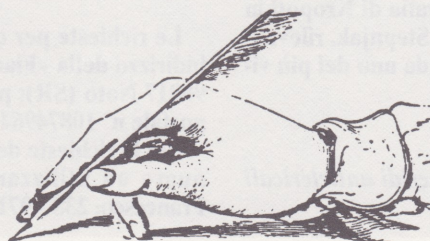
Erhard in francese

Malgrado le numerose pubblicazioni favorite dal bicentenario degli avvenimenti del 1789, i giacobini tedeschi rimangono ancora piuttosto sconosciuti e non vengono praticamente tradotti. Con il presente volume (**Du droit deu poeuple à faire la révolution et autres écrits de philosophie politique 1793-1795**, di Johann Benjamin Erhard, pagg. 400, franchi svizzeri 50, Editions l'Age d'Homme, case postale 67, CH - 1000 Lausanne 9), ci si augura di contribuire a colmare questa lacuna. La lettura delle opere di Johann Benjamin Erhard, teorico penetrante e al tempo stesso coraggioso militante, potrà contribuire, speriamo, alla scoperta da parte del pubblico di lingua francese del movimento democratico radicale nella Germania della fine del XVIII secolo. La storia di questo movimento dimostra infatti che gli ideali di emancipazione e di valorizzazione dei diritti dell'uomo non sono mai stati patrimonio esclusivo di una sola nazione, nemmeno all'epoca della Grande Rivoluzione. Ma l'interesse di queste opere va ben oltre l'interesse storico. Erhard è di fatto insieme un kantiano ortodosso, un difensore del diritto di rivoluzione e un partigiano della Costituzione montagnarda del 1793. Ora, a torto o a ragione, in genere si considera Kant come un avversario del diritto di resistenza e, benché lo si sappia amico della Rivoluzione francese, come un uomo di tendenza piuttosto moderata, «girondino» si potrebbe dire, ovvero «termidoriano»; il «caso Erhard» pone allora la questione: «Come si può essere insieme kantiano e "giacobino"?».

In contatto con i migliori spiriti dell'epoca (in particolare Kant, Schiller, Reinhold e Fichte) e molto stimato dagli stessi, Erhard presenta un contributo originale al dibattito del periodo sul diritto di rivoluzione e sui diritti dell'uomo, contributo che può ancora risvegliare l'interesse del lettore contemporaneo, per il quale tali questioni hanno, sfortunatamente, conservato tutta la loro attualità.

«Erhard – scrive Helmut G. Haasis nella postfazione alla traduzione francese – è più necessario che mai; possa egli ritrovare la sua forza di un tempo, poiché non nuota più nel senso della corrente emancipatrice dominante, come due decenni or sono, ma nuota di nuovo contro la corrente torbida, come è sempre stato in Germania tra 1795 e il 1967. Un giorno sarà forse descritto come un traditore della patria, come spia vendutasi al nemico, o anche come nemico della razza. Colui che vuole prepararsi a ciò, fa bene a tener pronto il proprio bagaglio intellettuale, non tanto per emigrare, spero, ma per esaminare a fondo la gravità della situazione. (...) Dopo la caduta dei regimi staliniani esplodono conflitti etnici, che si allargano su terre bagnate di sangue in nome della purezza del territorio nazionale. Non si potrà certamente porre argine a questi istinti di potenza bestiali con la sola teoria erhardiana del diritto e della rivoluzione, ma colui che si rifiuta di seguire ciecamente i passi di una fazione ha già tra le mani, con l'opera di Erhard, un solido campione di una riflessione critica che non sarà superflua, se non il giorno in cui l'utopia della pace perpetua non sarà divenuta realtà». Dopo la morte di Johann Benjamin Erhard (1766-1827), nessuna delle opere di questo autore era stata ripubblicata fino all'edizione curata da H.G. Haasis nel 1970 (Monaco, Hanser, II^{a} ed. Francoforte sul Meno, 1976), che raccoglieva la monografia sul diritto di rivoluzione, qualche altro testo di filosofia politica e morale e dei documenti storici. Oggi questa edizione è quasi esaurita.

Il presente volume contiene la traduzione di tutti i testi dell'edizione Haasis, eccetto l'*Apologie du diable* (una cui traduzione di Ph. Secrétan è apparsa nel 1989 per i tipi della Presses Universitaires de Caen) e alcuni documenti di interesse esclusivamente storico. Esso contiene in più la traduzione di due importanti articoli sull'«autocrazia», mai più ripubblicati dopo la loro apparizione, nel 1793. A parte il breve *Nouvel appel à la nation allemande* (del quale nel 1976 è apparsa una traduzione di M. Gilli per gli «Annales littéraires de l'Université de Besançon»), nessuno di questi testi era stato ancora tradotto in francese.

A commento dei testi ci sono numerose **note**, il cui scopo è quello di fornire i punti di riferimento storici indispensabili e, soprattutto, collocare le tesi dell'autore nel quadro della filosofia politica moderna (in particolare in rapporto ai contemporanei più vicini a Erhard, come **Kant** e **Fichte**). Il volume contiene inoltre un'**Introduzione**, che illustra le circostanze della pubblicazione e l'apporto teorico di ciascuno dei testi tradotti, uno **Studio** di H.G. Haasis (pubblicato in tedesco nell'edizione del 1970), che insiste sui rapporti tra la teoria e la prassi politica di Erhard e uno **Studio** originale di S. Colbois che valuta il contributo dell'autore alla discussione sul **diritto di resistenza** e a una critica della posizione difesa da **Kant** su questo argomento. La **Bibliografia** offre un elenco esauriente delle opere di Erhard conosciute attualmente, una scelta di testi (fonti e studi critici) riguardanti il giacobinismo tedesco e un elenco della letteratura critica dedicata di recente a Erhard, che si è cercato di rendere il più possibile completa. ■

Leo de Berardinis

l'uomo e l'artista

Di Leo de Berardinis attore, autore, innovatore della scena è stato scritto molto. Per chi lo segue da sempre un buco nero è il suo «fuoriscena». Gianni Manzella, studioso e critico teatrale de «il manifesto», con La bellezza amara. Il Teatro di Leo de Berardinis *(Parma, Pratiche Editrice, 1994, pp. 280, £28.000), ha provato a riannodare i due poli dell'attore: l'uomo e l'artista. In sostanza Manzella licenzia il racconto di una vita che nel suo svolgersi si fa romanzo. Il romanzo di chi ha fatto del teatro non soltanto una metafora del grande palcoscenico del mondo, ma anche e soprattutto una tecnica da adottare in scena per sperimentare se stessi. Partito da Foggia poco più che ventenne, Leo arriva a Roma agli inizi degli anni sessanta con pochi soldi e senza un posto dove pernottare, ma «animato da vaghe aspirazioni artistiche». Al Centro Universitario Teatrale incontra Carlo Quartucci e insieme formano una compagnia che porta in scena autori poco frequentati (Beckett, Scabia). Ma il vero debutto dell'artista d'avanguardia, «dell'uomo di teatro totale» che tutti conosciamo avviene nell'aprile del '67. Al Teatro Ringhiera, uno strambugio nel quartiere Trastevere, Leo de Berardinis e Perla Peragallo – sua compagna e giovane attrice di particolari attitudini drammatiche – danno vita alla faticosa messinscena dell'*Amleto *di Shakespeare, uno spettacolo balzano, in cui la performance dei due attori viene intervallata dalle immagini che scorrono su uno schermo posto in fondo alla scena. Calato il sipario il pubblico rimane esterrefatto e la critica più prevenuta si scatena in giudizi affrettati e liquidatori. I riconoscimenti vengono dagli amici e da pochi intellettuali, tra cui Ennio Flaiano che invita Leo e Perla a «non perdersi dietro l'attualità». Con l'*Amleto *Leo getta le fondamenta di un linguaggio che, con coerenza e ostinazione, continua a portare in scena. Manzella lo chiama «il teatro della necessità espressiva» che, tra l'altro, ridifinisce la funzione del regista e mette in primo piano l'attore, «autore della propria scrittura senza mediazioni, qualunque sia il materiale che decide di portare in scena». La fuga a Marigliano, l'alcool, i litigi e la separazione da Perla, l'ostilità delle istituzioni segnano nell'attore pugliese momenti di non poca sofferenza. Che supera solo grazie all'amore per le tavole del palcoscenico. Oggi, con buona pace di tutta la critica, De Berardinis come un Edmund Kean moderno, anche se preferisce incarnare le maschere amare di Totò e Buster Keaton, continua a regalare al pubblico emozioni fortissime. E la lettura de* La bellezza amara *ci fa incontrare una delle pagine più intelligenti e creative degli ultimi trent'anni di produzione teatrale nostrana.*

Mimmo Mastrangelo

LA BELLEZZA AMARA

«(...) I tempi sono nuovi e pongono problemi nuovi. Il mutamento (ogni mutamento) propone il problema del *che fare*: qual'è il compito dell'artista ovvero come coltivare una cultura di opposizione.
(...).
Aver scelto di seguire il percorso individuale di un artista può esporre al rischio della semplificazione, se da questo si vuol partire per illustrare lo spirito di un tempo, la morale di una società in una determinata situazione storica. E tuttavia l'itinerario di Leo de Berardinis appare esemplare, lungo questi tre decenni che abbiamo traversato, se è vero che sulla via dell'arte non ha interesse la cronologia ma è importante la *curva* dello sviluppo artistico, l'allontanarsi o il deviare da essa, le tappe del percorso. Esemplare, non solo per non aver mai ceduto al compromesso commerciale. Dagli inizi avanguardistici-demoniaci alla più recente ricerca di una zona di pacificazione, dopo aver compiuto le dodici stazioni del suo zodiaco; dall'uscita dal tragico per andare verso il comodo, come l'attore descritto da Zeami che percorre la via dell'arte passando dai gradi medi al livello più alto e al basso, il teatro di Leo si è modificato assai visibilmente. Ma allo stesso tempo ha preservato e approfondito alcune intenzioni guida, che ora si ripropongono con una maggiore consapevolezza rispetto al passato. Quasi a verificare sperimentalmente la verità dell'aneddoto raccontato da Skbvskij a proposito degli Sciti, che solevano deliberare due volte sugli argomenti di grande importanza, la prima da ebbri, la seconda a mente sgombra.
(...)
Quel che emerge oggi nel suo teatro è soprattutto la ricerca di una sintesi, l'attore totale come superamento di apparenti conflittualità (il testo, la regia, la scena). L'attore come «mente compositiva». E alla base l'idea del teatro come mezzo di conoscenza, che non vuole trasmettere idee ma al contrario produrre idee, non vuole tradurre nulla, nemmeno una logica dell'artista. È una mentalità e non un metodo. Fa i conti con il linguaggio, per sovvertirlo.
Arte come esperienza. (Cioè arte come vita). L'attore autore è autobiografo, dice Leo. È sempre un trasmettitore di se stesso. Radicato in un sapere che fa del teatrante un sapiente in grado di incontrare altre persone per scambiare un'esperienza; nel riconoscimento della solitudine dell'artista che fa di lui un veggente: nella coscienza di una tradizione da far rivivere che ne fa un maestro. La trasmissione del lavoro a un'altra generazione è diventata momento centrale nell'esperienza più recente di Leo de Berardinis.
(...)
Ma essere minoranza permanente, dice l'esperienza di Leo de Berardinis, è destino e compito dell'artista. La marginalità combattiva può essere anzi la scelta politicamente giusta per chi accetti di agire nel mondo, di operare sulla realtà per modificarla. Evitando la reazione alle delusioni e all'impotenza di fronte al divenire storico, il disincanto della rassegnazione. Senza chiudersi nel proprio universo o nel ghetto dei simili a sé. Partire da sé per conoscersi e arrivare al confronto con gli altri, invece. Pensare lo sviluppo storico in un progetto, attraverso la ricerca di una linea di superamento che contribuisca a modificare una cultura, anche dandosi tempi lunghi - ma con la consapevolezza che il teatro vive in tempo reale, la sua *durata* è parte dell'atto conoscitivo, uno spettacolo non può essere capito fra cinquant'anni. Altrimenti, nella società contemporanea, l'alternativa per l'artista è soltanto quella di fare come Rimbaud, l'adolescente folgorato dalla bellezza amara dell'arte. Consumata la breve stagione della creatività, consumare anche se stessi. Farsi avventurieri. Andare in Africa. Voltare le spalle alla storia. Lasciare che germogli altrove quel granello che si è seminato. Ogni punto d'arrivo è un ricominciare».

Da: Gianni Manzella,
La bellezza amara. Il teatro di Leo de Berardinis,
Epilogo, pp. 204-207

Novità Edizioni «La Fiaccola»

Pietro Kropotkin: «L'Anarchia, la sua filosofia e il suo ideale», collana La Rivolta n° 1, pagg. 48, L. 4.000.

Si tratta della seconda edizione della conferenza tenuta dal «principe rosso» in una sala popolare di Parigi nel 1896. Il testo, volutamente propagandistico, affronta i temi della rivoluzione popolare e del comunismo anarchico in un'ottica di classe e in una dimensione non solo demolitrice.

Pietro Kropotkin: «La morale anarchica», collana La Rivolta n° 2, pagg. 64, L. 5.000.

Un testo atteso dal 1921, anno dell'ultima edizione italiana. Il lavoro è un abbozzo di quella parte mancante nell'Etica, e perciò ancora più importante è la sua riproposizione, che riapre quel dibattito sulla morale che ebbe enorme importanza nell'anarchismo di fine 800 e nella formazione dei suoi più prestigiosi protagonisti, come Galleani, Schicchi, Molinari, Gori. Il volumetto è preceduto da una biografia di Kropotkin scritta da Kravcinskij, con lo pseudonimo di Stepnjak, rilevante per la quantità di notizie intime riportate da uno dei più vicini compagni del «principe».

SONO IN PREPARAZIONE:

Pierino Marazzani: «Calendario di effemeridi anticlericali 1995». L. 5.000.

Questa nuova edizione dell'ormai tradizionale calendario anticlericale, ricco di foto sui rapporti tra chiesa e potere, uscirà nel mese di novembre.

Valerio A. Scrima - Salvo Vaccaro: «Conversazione su Anarchia e Autogoverno», collana Biblioteca Anarchica n° 1, prezzo previsto L. 10.000.

Sotto forma di conversazione i due autori sviscerano i temi in oggetto fino a prefigurare una sorta di «teoria dell'autogoverno anarchico». Ecco i titoli dei capitoli: «Complessi, ma non complessati»; «Autogoverno: un approccio teorico»; «Pensare globale, agire locale»; «Reinventare comunità»; «Del pericolo e dell'inutilità del governo»; «Libertà è sperimentare»; «Pubblico non statale»; «Pratiche possibili»; «Il segreto dell'organizzazione». Il volume è previsto in uscita per il mese di dicembre.

Le richieste per queste pubblicazioni vanno fatte al nuovo indirizzo della «Fiaccola»: Elisabetta Medda, via Nicotera, 9 - 96017 Noto (SR); per i pagamenti servirsi del conto corrente postale n° 10874964 intestato allo stesso indirizzo.

Per le richieste dei precedenti titoli La Fiaccola si può continuare ad utilizzare l'indirizzo di Franco Leggio, via S. Francesco, 238 - 97100 Ragusa, c.c.p. n° 11112976.

le identità abusive

Se crediamo veramente, come proclamiamo di continuo, che il fondamento della nostra morale è il concetto di eguale dignità di tutti gli uomini, nessuna appartenenza dovrebbe condurre a una identificazione esclusiva. Ogni pedagogia, compresa quella dei media, dovrebbe tendere a liberare senza allentare, cioè a prendere una distanza critica dai gruppi di appartenenza, anche privilegiati, senza per ciò sopprimere gli scambi, senza i quali l'individuo è asociale e inutile agli altri. Perché allora questa formidabile ricaduta nella identificazione ad un'etnia, a una setta, a una banda? In un articolo apparso su «Le Monde» Alfred Grosser solleva alcune domande sulla questione quantomai attuale delle identità personali e collettive. Salvo Vaccaro, partendo dalle riflessioni di Grosser, approfondisce l'analisi con un taglio esplicitamente libertario.

Esistono mode verbali. Spesso traducono mode del pensiero. Solo poche parole sono così inutili, in questi tempi, quanto quella di identità. Nella sua forma più riduttiva: ognuno avrebbe solo una identità e si troverebbe definito da essa, si vedrebbe giudicato, sarebbe chiamato a giudicarsi in funzione di essa. Mentre ognuno di noi ha identità molteplici, la personalità di ciascuno è fatta, nella migliore delle ipotesi, di sintesi, nella peggiore, di giustapposizione conflittuale di identità molteplici. Così, io sono uomo e non donna, cosa che, ancora nella nostra società, mi dà vantaggi immeritati. Sono parigino, cosa che mi vale, da parte dello stato, dieci volte maggiori sovvenzioni culturali che se io abitassi in provincia. Sono francese, cosa che mi mette in una situazione privilegiata, nel mio benessere quotidiano, rispetto ai 3/4 dell'umanità. Sono ciclista, dunque detesto gli automobilisti; sono automobilista, dunque detesto i ciclisti. Ecco casi ricorrenti di identità conflittuali!

Non bisognerebbe scherzarci, poichè l'abuso riduzionista è raramente innocente. Spesso l'articolo determinativo identificativo permette ai forti di celarsi dietro ai deboli. «I» contadini: si tratta veramente della stessa condizione per il viticoltore della Champagne e l'allevatore di montagna? «Gli» insegnanti: lo stesso per il professore o per il maestro supplente che non sa dove, tra qualche mese, dovrà affrontare un disordine carico di aggressività: è veramente la stessa identità, la stessa battaglia?

È logico, è legittimo che l'ingiustizia subita collettivamente dia ai membri del gruppo ingiustamente trattato un forte sentimento di appartenenza alla collettività identitaria, quanto meno per consentire la solidarietà nell'agire rivendicativo. Nel XX secolo, il movimento operaio è stato fondato su questo; e anche i movimenti femministi, chiamando la borghese e l'operaia a prendere coscienza prioritariamente della discriminazione subita in quanto donna. Ma non occorrerebbe aggiungere altro parlando delle identità «etniche». Non insistiamo neanche sulle tragedie sanguinarie nella ex Jugoslavia, dove si uccide, si muore in nome di identificazioni e autoidentificazioni abusive, in regioni ove la comunità di vicinato identificava spesso meglio della distinzione «etnica».

Riferiamoci alla Corsica, dove si uccide anche per costringere a una identità esclusiva. O alla Catalogna, dove parecchi genitori impediscono ai figli liceali di seguire i corsi in spagnolo. O alla Svizzera tedesca, dove il tedesco si trova sempre più rifiutato a favore del dialetto, che si suppone possa meglio identificare, meglio costituire un gruppo di appartenenza distinta dal gruppo nazionale.

L'articolo determinativo permette di semplificare il gruppo respinto, nel timore e nel disprezzo. O nella santa semplicità del pregiudizio: «I tedeschi sono...», «il tedesco può...» (o non può...). Che si possano ancora praticare tali abusi di linguaggio e di pensiero, in testi francesi contemporanei, è insensato soprattutto dopo circa 4 anni di prova, da parte dei tedesco-occidentali, che la maggior parte di loro si identificava molto più nello status socio-professionale e nei suoi vantaggi, che in una collettività nazionale in seno alla quale è necessario condividere.

Il sentimento di identificazione può essere imposto dall'esterno: quanti tedeschi ebrei sono diventati ebrei in Germania solo perché Hitler li vedeva così, li voleva così, li trattava così! Ma più spesso tale sentimento nasce come diceva Voltaire nel «Dizionario filosofico»: «Il termine (identità) non significa che "cosa uguale". In francese potrebbe essere reso con "mêmeté" (medesimezza). È quindi la memoria a stabilire l'identità, la medesimezza di una persona».

Quale memoria? Qui bisogna distinguere chiaramente tra la memoria individuale e ciò che si chiama, più spesso a torto, la memoria collettiva. È già difficile stabilire chiaramente ciò che è la prima. Insieme di ricordi di un vissuto? o di ricordi di un vissuto per una buona parte ricreato, immaginario? di un ricordo cosciente? di un vissuto inconscio, come vogliono gli psicanalisti? di un vissuto pre-esistente alla vita, come vogliono i genetici?

Anche la stessa esperienza vissuta può dar luogo a sentimenti, comportamenti completamente differenti. Per esempio, lo strazio di parenti deportati e poi assassinati. Se leggete la rubrica «Anniversari» di questo giornale (Le Monde ndt), sarete sicuramente colpiti dalla traduzione della triste memoria, a volte in una amara autoidentificazione carica di condanna a causa di identificazioni collettive, a volte in un sentimento creativo carico di apertura ad altre identità.

memoria e trasmissione

Esiste la «memoria collettiva»? Non c'è memoria: c'è trasmissione. Attraverso la famiglia, la scuola o ancora la televisione. Fare come se essa costituisse una sorta di dato, una base strettamen-

te legata ai fatti per l'identificazione individuale e collettiva, significa negare la forza dell'educazione, dell'informazione, della formazione, del complesso gioco di influenze subite da tutti, specialmente da bambini e adolescenti. L'insegnamento sciovinista della storia della Francia non trasmette solamente una «memoria collettiva»: crea nazionalismo, cioè una forte priorità data alla componente nazionale dell'identità degli individui. La scuola ebraica e quella islamica forgiano identità individuali a tendenza esclusivista. La scuola cattolica cercava di andare in questa direzione. Essa si è trasformata su questo punto centrale, sebbene le manchi ancora l'essenziale di ciò che rende una appartenenza collettiva creatrice, vale a dire lo sguardo distanziato e critico sul passato di questa collettività.

In modo particolare, sui crimini commessi, sulle sofferenze inflitte a suo nome. Sulle variazioni della morale del gruppo di appartenenza. Certo, è legittimo ammirare e far proprio il testo di S. Paolo, secondo il quale l'unità nel nome di Gesù fa che non esistano più padroni né schiavi. Ma soltanto a condizione di accettare l'idea che, fino alla metà del XIX secolo, la chiesa cattolica interpretava il passaggio senza mettere in questione lo schiavo, che aveva semplicemente accesso al cristianesimo, dunque alla promessa di ricompensa nell'al di là. E ogni cattolico, prendendo giustamente la difesa di Salman Rushdie, dovrebbe avere memoria, ad esempio, della vana opposizione di Voltaire in favore del giovane cavaliere De la Barre, messo a morte per non essersi tolto il cappello davanti a una processione. Infatti solo questa memoria permette di non condannare riduttivamente l'Islam all'intolleranza omicida. Come se il cattolicesimo non fosse stato, nello stesso secolo, la religione di S. Vincenzo e quella dei Dragonnades («Dragonnade» è il sistema di persecuzione dei protestanti ai tempi di Luigi XIV in Francia NdT). Alla stessa maniera, sarebbe necessario che la memoria collettiva francese accettasse di celebrare con l'8 maggio 1995 sia il cinquantenario della vittoria, sia una terribile repressione esercitata nel nome della Francia di Costantino, contro autoctoni musulmani pure supposti francesi.

comprendersi e difendersi

Se crediamo veramente, come proclamiamo di continuo, che il fondamento della nostra morale è il concetto di eguale dignità di tutti gli uomini, nessuna appartenenza dovrebbe condurre a una identificazione esclusiva. Ogni pedagogia, compresa quella dei media, dovrebbe tendere a liberare senza allentare, cioè a prendere una distanza critica dai gruppi di appartenenza, anche privilegiati, senza per ciò sopprimere gli scambi, senza i quali l'individuo è asociale e inutile agli altri.

Perché allora questa formidabile ricaduta nella identificazione ad un'etnia, a una setta, a una banda? Perché c'è stata destinazione di identificazione: alla classe operaia, al partito comunista, alla chiesa. In un certo senso, anche all'impresa, al padrone o al salariato. Perché l'identità riduttiva costituisce il rifugio contro la difficile libertà; richiudendosi in una appartenenza, si può rifiutare di vedere che la personalità è costituita a partire da una molteplicità di appartenenze. Prenderle sul serio significa obbligarsi a comprendersi meglio per definirsi meglio, per essere superiore alla somma delle appartenenze identitarie. La domanda «chi sono io?» non ha nulla di sterile nella misura in cui è posta come incitamento ad aprirsi agli altri, a comprendere gli altri, a creare insieme agli altri. L'identificazione abusiva è sterile in maniera spesso omicida.

Alfred Grosser

(da: «Le Monde», 28-1-1994.
Traduzione italiana di Candida Di Franco)

Grafica di Riccardo Boldorini

Salvo Vaccaro

identità e riconoscimento

*L'articolo di Alfred Grosser pone una questione centrale per i tempi presenti: quella dell'*identità *e del ri*conoscimento.

La posizione centrale di un problema invita a riflettere anche sulla sua alterna fortuna. Da secoli il tema dell'identità è costante, però oggi ha riassunto una pregnanza significativa.

L'occasione di una riflessione in proposito ci offre l'opportunità di una lettura del presente a partire da ciò che suscita, per riflesso o per retroazione, la riemergenza di eventi e discorsi incentrati sulla identità di una popolazione, di una etnia, di individui singolari o di gruppi.

Identità è un nome complesso, perché indica almeno due concetti: 1) identità di sé, *secondo un movimento di soggettivazione: l'individuo o il gruppo si interroga sugli elementi sostanziali che lo rendono soggetto, cioè esponente di proprietà e ca-*

pacità peculiari che definiscono la sua specifica identità.

2) Il riconoscimento di sé da parte altrui, *secondo un movimento di oggettivazione: l'altro-da-sé riconosce, per l'appunto, un sé distinto dal proprio ma specifico all'altro, confermando l'identità e addirittura l'esistenza. Se non si è riconosciuti dagli altri, scoppia una crisi di identità di sé poiché ci si sente annullati, assenti, invisibili agli occhi altrui, indistinti.*

sradicamento e radicamento

L'intreccio reciproco tra identità e riconoscimento porta i due concetti a rimbalzare continuamente l'uno sull'altro. Ciò nondimeno è possibile in via metodologica differenziare le questioni pertinenti alle due problematiche.

Ciò che mette in dubbio l'identità e il riconoscimento altrui di sé è l'esperienza dello sradicamento. *Essa designa un processo violento (ma non necessariamente subitaneo e improvviso) di erosione di quegli elementi consolidati che fungono da vettori identitari per l'individuo o per il gruppo: possono essere forme comunitarie, clan parentali, stili tradizionali di vita, usi, costumi, linguaggi, garanzie sociali, economiche, politiche. La modernizzazione impressa dal capitalismo, ad esempio, ha sradicato enormi masse di popolazione dal loro* humus *di vita, inurbandole e industrializzandole a forza di migrazioni su varia scala, esodo dalle campagne, scomparsa della famiglia allargata, esautoramento della comunità locale a misura (d'occhio e di contatto) d'uomo, ridislocazione degli organismi politici e poi sindacali, eliminazione di garanzie sociali, introduzione di nuovi stili di vita.*

L'accelerazione vertiginosa impressa dalla tecnologia ha altresì modificato la percezione della realtà e del proprio posto (come singolo e come gruppo) al suo interno, introducendo orizzonti e forme inedite di immaginario simbolico.

Beninteso, il radicamento non è un'esperienza originaria, ontologica; esso è frutto di tempo e di fertilità dello spazio ambientale ove vive e cresce la comunità di individui. Sentirsi a proprio agio a casa (chez nous, *dicono i francesi) non è un fattore «naturale«, bensì è frutto culturale di una certa organizzazione della società che garantisce alcuni gruppi primari e alcune forme di tutela, riparando singoli individui o gruppi dal rischio imminente e permanente della contingenza: l'evento emergente carica di angoscia l'aspettativa perché imprevisto, obbligando a prendere contromisure o, meglio, misure preventive di disinnesco dell'onere di angoscia della novità, ingrigliandola.*

La cultura di certe organizzazioni sociali preforma allora una reazione all'evento imprevedibile tessendo una rete protettiva di garanzie culturali, psicologiche e sociali che attutiscono l'impatto della novità. E al contempo colgono in questa tutte le eredità riconoscibili in modo da attirarla nella gabbia della continuità, emarginando gli elementi di innovazione radicale in essa presenti.

Comunque il radicamento, vale a dire la radice dell'identità, è altrettanto artificiale dell'esperienza, sovente drammatica, dello sradicamento. Perturbamento, spaesamento, smarrimento, perdimento, con/fusione: sono queste le sensazioni tipiche di una identità sradicata, o di un riconoscimento negato. O della scoperta di un altro da sé, asimmetrica rispetto al gioco di aspettative eretto per incantarlo e addomesticarne la forza evocativa dell'esteriore, del possibile differente.

Da qui, varie mosse di controreazione alla crisi di identità: rabbia, rivolta, rassegnazione, apatia, indifferenza, insofferenza, oppure patologie psichiche (paranoia, principalmente). Cosa spinge, dunque, a ricercare nuove radici altrettanto artificiali di quelle appena perse? bisogno di continuità? di aderenza alla superficie della terra da cui si proviene? solo una riduzione dell'ansia a lungo insopportabile? e perché non ci si libera definitivamente di una camicia di forza, peraltro inavvertita?

Io credo che intervenga anche e soprattutto una certa configurazione proprietaria *dell'identità ed una certa rappresentazione* gerarchica *del riconoscimento.*

rinnovare l'incantesimo

Identità significa sé stabile, fisso, perenne, continuo, lineare, liscio. Radicamento vuol dire appartenenza *a qualcosa, identificarsi cioé in qualcosa di esteriore che tuttavia conferma l'identità di sé. La concezione proprietaria dell'identità di sé indica l'egemonia del senso di appartenenza al cui interno l'identificazione trova un sicuro approdo, un saldo aggancio. Si può appartenere – ereditariamente e quindi irresponsabilmente, deresponsabilizzandosi – alla famiglia, al clan, all'etnia, alla nazione, alla patria. In tal caso, l'identità di sé è data dal suo posizionamento stabile entro i confini identitari che contraddistinguono l'elemento proprietario. Ma si può anche appartenere a una certo stile di pensare (il celebre* cogito ergo sum *di Descartes è al fondamento del pensiero moderno), i cui confini escludono altre forme di pensiero e di rappresentazione: per esempio, la follia e l'irrazionale nominano esclusi e perdenti, vinti e assoggettati che hanno smarrito l'identità – si sostiene – e non vengono riconosciuti in quanto tali perché deficitari o eccedenti della giusta misura. Pensiero di moderazione contro dismisura.*

La concezione proprietaria dell'identità implica un sé fisso e chiuso, arroccato a presidio dei propri confini di (auto)-riconoscimento. Ogni novità va integrata (quindi depotenziata proprio del fattore dissonante), oppure annichilita, espulsa, emarginata (quindi combattuta e ridotta).

«Essere di proprietà» di elementi esteriori alla singolarità preforma il sé a svalutare la propria capacità di auto-posizione nel mondo, sino a identificarsi soltanto se appartenente a una cintura protettiva di senso, che surroga la libertà radicale di inventare, momento dopo momento, il significato di sé nel mondo e del mondo per sé. È la conquista più importante dello sradicamento operato dalla modernità: se nulla accade per destino fatale o per im-

perio teologico, come l'illuminismo e la secolarizzazione hanno accertato, occorrerà o affrontare l'esperienza senza rete o surrogare l'eclissi del primato teocratico o destinale con potenze identitarie altrettanto econome che pensino liberamente al posto nostro. Servitù volontaria, ancora.

Sarà allora l'elemento di appartenenza a rinnovare l'incantesimo per cui altri reggono le fila della nostra esistenza, designando il nostro sé, facendolo riconoscere solo se posto nella casella giusta, non per volontà divina ma per contratto tra formazioni di sovranità. La propria identità (di sé o di gruppo) è finalmente operativa per risparmiarci la faticosa libertà e la pesante responsabilità di significare arbitrariamente e collettivamente la contingenza della vita, cioè il fatto che ognuno è in potenza libero di istruirsi la propria esistenza nel linguaggio e nella prassi, sia come sviluppo autocentrato della propria singolarità, sia come co-sviluppo della comunità di scelta in cui si trova o intende vivere.

chiusure reciproche

L'esperienza dello sradicamento, con i suoi effetti sovente inconsapevoli o addirittura non pervenuti a visibilità perché intercettati con controreazioni preventive identitarie, comporta la ricerca di nuove radici o la riattualizzazione in forma presente di vecchie appartenenze che una data configurazione materiale e culturale della società aveva momentaneamente accantonato. Questo processo è operativo ed evidente a partire dal collasso repentino di una realtà, di un immaginario ideologico, di un senso simbolico del mondo; per esemplificare, dopo gli eventi europei del 1989.

Smarrita una identità plurigenerazionale, pericolosamente vicine ad esser misconosciute e quindi, in linea di ipotesi, soggette a eventuale ricolonializzazione politica, economica, culturale, sociale (o un mix di tutto ciò, come contraddittoriamente sta in parte avvenendo), le popolazioni dell'ex impero sovietico (in senso lato, i paesi al di là della cortina di ferro, Balcani inclusi) hanno seguito diverse vie loro disponibili per rifarsi un'identità riconoscibile: sospettosa, immediata ed entusiasta adesione a valori e immaginari occidentali, brutale e repentino scatenamento di lotte identitarie neotribali o nazionaliste, formale indipendenza statuale e politica nel quadro di un sistema di riconoscimento internazionale.

In ogni processo siffatto, il tentativo di farsi identificare da nuove appartenenze sussume una eventuale autonomia singolare a scegliere liberamente e senza urgenze o ingiunzioni quale sé essere in quanto individuo e in quanto comunità. Il breve inverno del 1989 non si è rivelato sufficiente a scongelare irregimentazioni profondamente radicate e istruite sin nella mente degli individui; solo i regimi si sono squagliati senza colpo ferire, forse proprio perché non si apriva un vuoto da coprire, vista la pronta alternativa di continuità.

Dentro una griglia proprietaria, si appartiene e non si dispone di elementi idonei a identificare e riconoscere. Chiusure reciproche di identità portano inevitabilmente allo scontro quando dietro ad esse si muovono interessi forti organizzati (ma abilmente dissimulati) che premono per assumere la legittimità di diritti individuali o di gruppo, non tanto col fine di contrattare eventuali concessioni reciproche di godimento di beni e risorse materiali (passaggio sempre successivo alla definizione di questioni identitarie, infatti), quanto per avvalersi del titolo di identità legittimamente riconosciuta come chiave di accesso privilegiato ed esclusivo a quella posizione sociale da cui poi ricavare benefici e gratificazioni culturali, politiche, economiche, sociali.

Il conflitto tra identità che aspirano ad essere esclusive è ineluttabilmente portatore di scontri irriducibili a qualunque compromesso (identità e riconoscimento non sono beni divisibili in porzioni o quote riservate; solo dopo una definizione stabilizzata è possibile qualche benevola concessione, come fecero gli statunitensi verso gli indigeni pellerossa); in gioco è l'appartenenza a una matrice statutaria che individua e legittima l'esistenza in vita di individui o gruppi. Ecco perché l'imposizione identitaria attivata dal neotribalismo o dal nazionalismo sciovinista (espressione ridondante, ricordava causticamente Karl Kraus) assume toni così violenti e tragici, ai limiti di una capacità ottusa di comprensione, anestetizzata dal surplus di immagini mute perché strozzate.

Non è sufficiente disporre, ma occorre essere proprietari affinché si appartenga a ciò che fornisce il titolo di godimento a risorse politiche e a beni economici, che il conflitto proprietario rende scarse e rare, acuendo a sua volta l'asprezza dello scontro a morte. È quest'ultima, infatti, secondo Hannah Arendt, a segnare il crinale definitivo di identità assoluta: vita o morte, e se vita, vita asservita e posseduta entro i confini posti dall'organizzazione politica che cattura i singoli individui e la comunità in schemi identitari di salda appartenenza.

non temere l'asservimento

Ma l'esperienza moderna dello sradicamento, frantumando l'unità monolitica dell'identità di sé e il nesso coattivo tra riconoscimento e fissità ereditaria della condizione sociale dell'individuo, ha moltiplicato la conoscibilità di mondi virtuali per il sé, che si trova a poter vivere a proprio agio anche al di fuori dei confini di identità ricevuti per nascita o per censo o per etnia o per cittadinanza, così come può ritrovarsi altresì straniero in quella che dovrebbe essere «casa propria«, se si dà il caso che l'appartenenza per destinazione (ereditata o acquisita) non sia più di suo gradimento.

In altre parole, lo sradicamento apre l'esperienza alla moltiplicazione, rielaborata e non meramente intercambiabile, di tante identità, di tanti sé plurali coesistenti (più o meno pacificamente o conflittualmente) nella stessa singolarità o nella stessa comunità, quante situazioni e stili di vita possiamo responsabilmente o casualmente rivestire nell'arco della nostra esistenza.

Lo sradicamento sgancia l'appartenenza moltiplicandola all'infinito virtuale (ed al finito selettiva-

mente esperito). Così l'effetto benefico di apertura all'ignoto può disporre di tante esperienze, senza appartenere a nessuna, anzi la disponibilità alla reciprocità gratuita delle relazioni (il dono in contrapposizione dello scambio) segnala un altro modello identitario che non surroga con rinnovate appartenenze la segmentazione e la frammentazione di un sé non più unico e unitario. L'individuo singolare è plurale; forse non è così nomade come potrebbe e dovrebbe essere, e proprio la sua attuale insufficienza è foriera di tanti problemi urgenti e riemersi dagli anfratti più oscuri della storia delle (in)civilità e delle (in)culture.

Replicare allo sradicamento con una forma orizzontale di esistenza associata significherebbe creare le condizioni affinché le identità di sé diventino nomadi e reciprocamente aperte e disponibili alla conoscenza ed alla riconoscenza, senza necessità di ricorrere a contesti di appartenenza entro cui assumere rigidamente un ruolo fazioso e intollerante – come è il caso di ogni nazionalismo, tribalismo, etnicismo, ecc., che contengono in sé sempre la minaccia estrema del genocidio e dell'intolleranza.

Ma per disporsi positivamente allo sradicamento, occorre non temere l'asservimento, occorre non cedere all'assoggettamento politico di una organizzazione gerarchica e autoritaria dell'esistenza associata.

Se l'identità di sé si appoggia e si erge su appartenenze, il riconoscimento altrui della propria identità è una indiretta conferma della felice posizione assunta nella squadra di appartenenza, che è visibile e legittimamente accettata. Il mancato riconoscimento concorre ad una crisi di identità appunto perché incrina il sentimento di sicurezza e fa vacillare la verifica qualora l'appartenenza a cui si aderisce singolarmente o come gruppo sia effettivamente recepita come idoneo vettore identitario di certezza. Far parte è rilassante, e sapere che altri sanno è positivo per i confini di sicura stabilità e di aspettative reciproche tra sé e altro.

Il riconoscimento può concernere il singolo individuo od un gruppo specifico entro la comunità. Solitamente, vi è una polarità dialettica tra titolarità individuale e titolarità di gruppo ad essere riconosciuti e garantiti nella propria sfera di vita. Chi ritiene che la centralità dell'individuo sia suprema, reputa superfluo garantire e riconoscere identità di gruppo perché riassorbite nella tipicizzazione individuale. Se ognuno ha il diritto ad essere tale senza doversi scusare, a maggior ragione non c'è bisogno di discriminare tra gruppi di individui: i secondi assorbono universalmente i primi.

A questa posizione liberal-individualista si obietta che, da un lato, la titolarità spetta formalmente al singolo, ma dall'altro, l'accesso reale al suo godimento può essere concretamente preclusa al singolo individuo, vuoi per gli effettivi rapporti di forza, vuoi per la strutturazione gerarchica della società.

Vi sono inoltre alcune posizioni collettive in una comunità (una minoranza linguistica, una cultura indigena in via di estinzione, una etnia particolare e distinta dal resto) che rivendicano un riconoscimento ed una tutela alla propria libertà – di espressione, di associazione, di autoprosecuzione – non perseguibile singolarmente ma come gruppo, poiché implica l'intrapresa di misure di riconoscimento attivo (e non solo passivo, come il semplice riconoscimento) comprendente l'istituzione del plurilinguismo, o di apparati culturali specifici, e via dicendo.

torre di babele

D'altro canto, la suddivisione di una comunità per gruppi di riconoscimento identitario rafforza la pressione di appartenenza, a scapito di quegli individui che non intendono farsi accettare o rivestire una identità di sé per riflesso all'appartenenza ad un gruppo, rifiutando così una coazione identitaria come hanno fatto al censimento del 1991 quegli abitanti dello spazio ex jugoslavo in via di disgregazione, i quali hanno respinto l'opzione prestabilita di identificazione in uno dei nazionalismi ammessi.

Inoltre un riconoscimento altrui per identità di gruppo produce ulteriori discriminazioni a catena, paradossalmente con effetto controintuitivo di tutela di ogni gruppalità identitaria, potenzialmente interminabile nella suddivisione degli elementi: sesso, colore, ceppo linguistico, fede religiosa, censo, ecc.; gli esseri umani vengono così riconosciuti non in quanto singolarità uniche e originali, bensì in quanto copie di una matrice identitaria. Tale riconoscimento è rigoroso e coerente ma unidimensionato: qualora un soggetto abbia una identità trasversale ai gruppi riconosciuti (per non parlare se non vi rientra), vanno in cortocircuito le garanzie che si sovrappongono avviluppandosi in uno stato di immobilismo paralizzante.

Esemplare il caso di una giurisdizione minuziosa in base al principio di equità del «politically correctness«. Se si dovessero istituzionalizzare le tutele di ogni gruppo riconosciuto, gli intrecci paralizzerebbero la vita «laica» della comunità nella sua globalità: la domenica sacra per i cristiani, il sabato per gli ebrei, il lunedì per i musulmani, il venerdì per... E l'infibulazione: è violenza, o tradizione da riconoscere anche fuori i confini della comunità di origine, comunque da salvaguardare in nome del multiculturalismo?

La torre di babele cela, nei fatti, non un equo relativismo (magari di valori postulati universalmente), ma il primato totalizzante della effettività sulla rigorosa formalità. In altre parole, tutti sarebbero riconosciuti formalmente, ma l'accesso al godimento di taluni diritti sarebbe alla mercé di chi, nel gruppo, è più avvantaggiato in termini di sapere, contatti, relazioni, istruzione, tempo disponibile, denaro, ecc. «Tutti gli animali nella fattoria sono uguali, ma alcuni sono più uguali degli altri»: è la nitida critica di George Orwell al liberalismo giuridico formale e non sostanziale.

Ciò perché la nostra civiltà giuridica porta a istituzionalizzare ogni posizione sancita e riconosciuta come formalmente degna di rispetto. La cristallizzazione del riconoscimento altrui dell'identità di sé in diritto comporta un conflitto preliminare sulla titolarità a godere di tale status, e successivamente sulla condizione più favorevole di accesso al loro godimento. L'istituzionalizzazione in diritti segue il medesimo modello dell'identità di appartenenza:

quello proprietario. *Così il diritto di proprietà, in quanto riconoscimento formale di una appropriazione esclusiva, tutelato sulla punta delle armi (o il ricorso procedurale e rituale a sanzioni difensive in caso di lesione), pone una gerarchia tra posizioni singolari ineliminabilmente intollerante.*

L'intolleranza si situa, infatti, nel cuore della civiltà giuridica proprio perché la titolarità individuale di diritti esclusivi si appropria di beni e risorse disponibili per ciascuno, e dunque per tutti, scatenando una conflittualità latente che esplode nell'intolleranza verso l'identità altrui e la chiusura a riccio nella propria. Il diritto cela un conflitto immanente di interessi modellati sull'appropriazione esclusiva; l'interesse è la molla alla conservazione e prosecuzione dell'identità di sé, la quale, per farsi riconoscere, accetta di trasformarsi, dopo regolare conflitto di istanza politica, in posizione privilegiata: il diritto individuale legalmente sancito e tutelato da un apparato giurisdizionale.

identità nomade

È il privilegio a far scattare la verticalità gerarchica, distintiva e disuguale, mentre è l'appropriazione a far scattare l'intolleranza a condividere un bene o una risorsa disponibile per ciascuno. Non esiste alcuna necessità ontologica o rarità simbolica che possa giustificare come alibi l'appropriazione esclusiva tutelata gerarchicamente con l'introduzione moderna del diritto di titolarità (nato, ricordiamolo, per sottrarre privilegi al sovrano). Solo la volontà di dominio (storicamente, dall'aristocrazia di corte alla borghesia mercantile della politica dei proto-parlamenti) rende intollerante l'accesso orizzontale e reciproco di beni e risorse disponibili quale l'identità di sé ed il riconoscimento altrui: non si tratta né di oro giallo né di oro nero.

Esse attengono a sfere simboliche che diventano poste in palio per formazioni di sovranità, che sottraggono dalla disponibilità beni e risorse di tal genere per convertirli in privilegi gerarchicamente sovraordinati: i diritti individuali, esclusivi e selettivi, intolleranti e faziosi, specie in un'era multiculturale in cui, nel villaggio globale, si confrontano e si affrontano tante sfere di vita ognuna legittimamente degna di rispetto e di dissenso, senza implicazioni di valore o di convivenza politica.

Ciò diventa intolleranza solo se l'organizzazione gerarchica della società trasforma un riconoscimento culturale in posizione politica di privilegio, giuridicamente tutelata, violentemente sanzionata e dagli effetti ben precisi nella vita quotidiana. Un riconoscimento identitario orizzontale e reciproco, senza istituzionalizzazione di sorta, renderebbe tollerante l'incontro tra differenze perché non pretenderebbe una riduzione ad un codice assiomatico (esclusivo e selettivo), che a sua volta si crede prioritario, senza poter ammettere analoga gerarchia culturale in altre organizzazioni differenti, ma profodamente affini quanto a logica di formazione e funzionamento (gli integralismi religiosi o nazionalisti sono simili al di là delle specifiche differenze culturali).

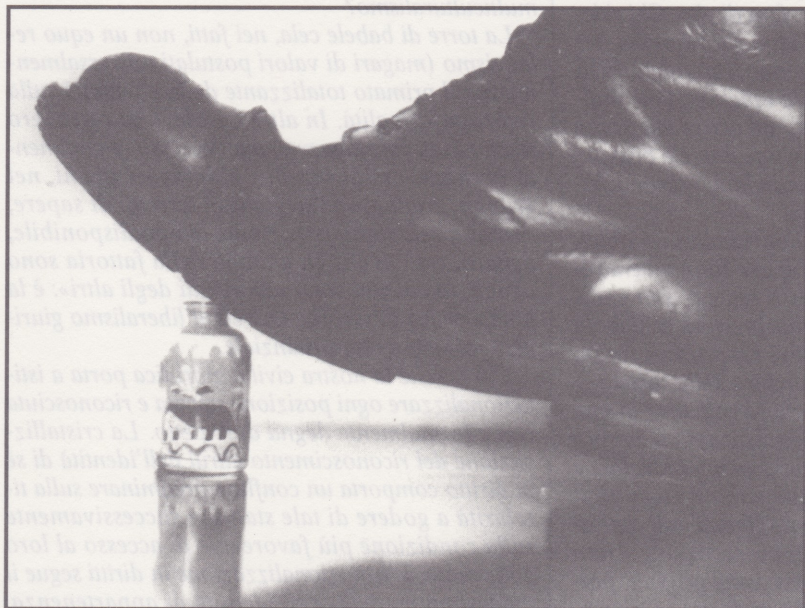
L'istituzionalizzazione gerarchica di privilegi di appropriazione informa l'intima struttura organizzativa della civiltà giuridica, che non a caso ha inventato il potere politico degli stati. Essa è madre di ogni conflittualità intollerante che, nel perseguimento del proprio interesse, dissimulato in quello generale una volta integrato nel codice assiomatico universalmente vincolante, smarrisce il senso di ogni libera associazione orizzontale che fa della reciprocità il perno della convivenza di differenze, le quali transitano mobilmente attraverso varie e fungibili sfere identitarie, facendosi accettare per essere «singolarità senza qualità«, senza appartenenze se non quelle puntuali a un sé nomade e plurale, che non rivendica alcuna appropriazione, tantomeno stabile, definitiva e giuridicamente tutelata, ma solo l'accesso di fatto a disponibilità paritarie, così identità come beni e risorse.

Viene pertanto a capovolgersi l'egemone modello mercantile, secondo il quale il trattamento subito dal riconoscimento identitario è affine al trattamento subito dai beni materiali e dalle risorse simboliche come merci, *cioè sottoposti a rarità di godimento in base all'istituzione del privilegio gerarchicamente ordinato intorno all'accesso al «mercato», in cui l'equivalenza egualitaria è data dal potere di acquisto di un codice esclusivo e selettivo: il denaro come moneta di scambio diseguale.*

L'identità nomade riconosce, invece, altre identità senza bisogno di cristallizzarsi socialmente (e sedentariamente) in configurazioni associative gerarchiche. L'alea degli incontri viene lasciata all'unicità di tale evento, che può anche tipicizzarsi violentemente, così come può individuarsi quale dono reciproco e gratuito di sé, su un medesimo piano orizzontale in cui si dispongono differenti sé senza privilegi di sorta.

Ma questa è l'utopia del deserto sulla cui superficie ondulata convivono culture, civiltà e identità non assoggettate alla produzione di deserto operata da una civiltà del capitale e del dominio politico, portata alle estreme conseguenze tecniche e simboliche: lo sterminio come approssimazione alla fine delle libertà virtualmente proliferabili, al termine di ogni orizzonte utopico.

Salvo Vaccaro

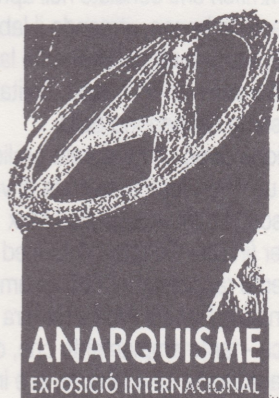
Foto
di Riccardo Boldorini

POESIE - Si intitola «Dopo lungo disamore» il volume di poesie scritto e pubblicato da Antonio De Rose, redattore del settimanale anarchico «Umanità Nuova» (nel suo passato, anche un'apprezzata esperienza di pizzaiolo a Casale Bruzio). Costa 15.000 lire, spese di spedizione incluse. Per richiederlo, inviare un vaglia postale a:

Antonio De Rose
cas. post. 162
87100 Cosenza (Cs)

BARCELLONA - Un anno dopo l'Esposizione Internazionale sull'Anarchismo, tenutasi dal 27 settembre al 10 ottobre del '93, gli organizzatori pubblicano un volume di ben 600 pagine, con gli interventi degli oltre 80 relatori invitati, con ampio riassunto dei dibattiti, numerose foto, ecc. ecc. Il volume viene posto in vendita al prezzo «politico» di 900 pesetas (circa 10.000 lire). Per ulteriori informazioni, ordinazioni, ecc. , scrivere a

Elkano 48,
08004 Barcellona
Spagna

o telefonare a:

(003493) 3293661 (segr. telef.)
(003493) 3290783 (fax)

NONVIOLENZA - Le Peace Brigades International (Brigate Internationali di Pace) sono un'organizzazione di ispirazione gandhiana fondata nel 1981 con lo scopo di favorire la pace e la giustizia in zone di conflitto con metodi di nonviolenza attiva, mediante l'invio di volontari che: - prestano aiuto non armato a persone e movimenti popolari minacciati; - si adoperano come testimoni delle violazioni di diritti umani; - favoriscono il dialogo tra le parti in conflitto; - informano su metodi di azione nonviolenta ed educazione alla pace. Equipes di volontari sono presenti attualmente in Guatemala, Canada, Sri Lanka,. Sono allo studio molti altri progetti: in fase avanzata in Ciad e Colombia, e poi in Palestina, Turchia, Irlanda del Nord, Nogorno-Karabach, Ossezia del Sud... Il lavoro delle equipes locali è collegato a livello internazionale ad una «Rete d'urgenza»di sostenitori pronti all'invio di telegrammi, telex e lettere alle autorità ogni volta che tale intervento è ritenuto utile a salvare qualcuno in pericolo. Il prossimo percorso formativo per aspiranti volontari si articolerà nei seguenti tre trainings: 5-6 novembre 1994: «La nonviolenza e la risoluzione nonviolenta dei conflitti»; 14-15 gennaio 1995: «Filosofia e struttura delle Peace Brigades International»; 11-12 marzo 1995: «Progetti P.B.I. in corso». Tutti i trainings si svolgeranno probabilmente a Bologna. Gli aspiranti volontari devono partecipare a tutti i 3 momenti, mentre altre persone interessate possono prendere parte anche ad un singolo training. Per ulteriori informazioni contattare:

Filippo Alossa
tel. (0125) 58833

STORIA - In coccasione dell'uscita del n. 2 della «Rivista storica dell'anarchismo», Massimo Ortalli tiene una conferenza a Milano, lunedì 14 novembre, alle ore 21,30 presso il circolo anarchico «Ponte della Ghisolfa», sul tema: «Dal passato al presente. La riscoperta del passato, l'importanza della memoria storica e l'attuale presenza anarchica, dal '68 ai giorni nostri.». L'appuntamento è al:

Circolo anarchico
«Ponte della Ghisolfa»
viale Monza, 255
20126 Milano
fermata metropolitana Precotto
tel. (02) 2574073

ANARCHIA - *Un'idea esagerata di libertà*. Così Karl Popper definisce l'anarchismo e così si intitola il libro che Nico Berti ha scritto sul pensiero anarchico classico in uscita a fine ottobre per Elèuthera (224 pp. / 25.000 lire). Individuando quelli che sono convenzionalmente riconosciuti come i «padri fondatori» dell'anarchismo – a partire da Godwin e Stirner, passando per Proudhon, Bakunin e Kropotkin, per arrivare fino a Malatesta e Berneri – Berti delinea, anche nelle sue parti contraddittorie e nei suoi nodi teorici irrisolti, lo sviluppo di questa concezione fortissima dell'idea e della pratica della libertà. O meglio della sua concezione «classica», ovvero quella che si afferma e si incarna in un movimento politico tra la metà del secolo scorso e gli anni Trenta di questo secolo, che pur presentata in tutta la sua ricchezza di forme – dall'individualismo più radicale (Stirner, ad esempio) al comunismo più radicale (Kropotkin, per esempio) – non esaurisce la storia di un pensiero antidogmatico per eccellenza e in costante evoluzione. Così nella *Prefazione* vengono ricordati i molti che insieme ai «padri fondatori» hanno dato apporti essenziali alla fondazione dell'idea anarchica, mentre nella *Postfazione* vengono presentati per sommi capi i pensatori che più hanno influito sul successivo sviluppo dell'anarchismo contemporaneo e i nodi teorici intorno ai quali si è sviluppata e va sviluppandosi la riflessione. Per informazoni:

Elèuthera
cas. post. 17025
20170 Milano
tel. (02) 26143950
fax (02) 2846923

PEDAGOGIA LIBERTARIA: PERCORSI POSSIBILI - È stato pubblicato il n. 7 della serie «Quaderni libertari» dedicato alla pedagogia libertaria. Realizzato da Rino Ermini, da anni impegnato nel settore, l'opuscolo (48 pagine) si rivolge a insegnanti, studenti e genitori con l'obiettivo di contribuire, anche con esempi pratici, allo sviluppo delle pratiche educative libertarie. Il libretto costa 5.000 lire (il prezzo unitario scende a lire 3.000 per richieste di almeno 5 copie e a lire 2.000 per richieste di almeno 30 copie). Richieste e pagamenti (possibilmente anticipati tramite vaglia o francobolli di piccolo taglio in busta chiusa) a:

Edizioni «Sempre Avanti»
c/o FAI
via degli Asili, 33
57126 Livorno

BIBLIOTECA - La Biblioteca Libertaria «Armando Borghi» di Castelbolognese dal gennaio 1994 è aperta solo su prenotazione, previ accordi diretti con i responsabili. Si comunica che dal 1 ottobre 1994 il nuovo numero telefonico a cui tutti gli interessati possono rivolgersi è il seguente:

Federica Perani
0544-39478

STUDENTI - A Milano gli studenti anarchici del Circolo «Ponte della Ghisolfa» si incontrano tutti i martedì alle ore 16 presso la Libreria Utopia, via Moscova 52, fermata metropolitana Moscova. Per informazioni telefonare, chiedendo di

Mauro Decortes
tel. (02) 29003324

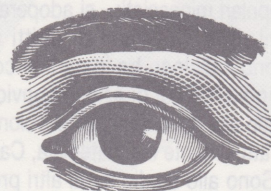
a nous la liberté

diario cinematografico
a cura di felice accame

difenderci dai trucchi

In quell'agosto del 1572, la scelta di Parigi, come meta di turismo per una famiglia di religione protestante, non era delle più felici. Non tanto per l'afa, quanto per la presenza, particolarmente molesta, di cattolici. Il 18 erano state celebrate le nozze tra Margherita di Valois (a malapena ventenne, cattolica, Margot per i numerosi amici) ed Enrico di Navarra (futuro Enrico IV, re di Francia, protestante) - nozze che, nei piani orditi dal cardinale di Borbone e, forse, da Caterina de' Medici, avrebbero dovuto pacificare definitivamente il popolo di religione diversa in un unico abbraccio. Ma, guarda un po' come vanno le cose e quando meno te l'aspetti, il 24 - la famosa notte di San Bartolomeo -, i cattolici decidono di profittare dell'occasione di così tanti e importanti protestanti ivi riuniti per i festeggiamenti e passare a una strategia di pacificazione più efficace. Nello stile di quel cattolicesimo che piace tanto all'attuale Presidente della nostra Camera dei Deputati, li ammazzano tutti. Tranne uno, Enrico, cui chiedono l'abiura.
A quei giorni, a quella bassa macelleria ed al romanzo che, nel 1845, ne ha ricavato Alexandre Dumas (padre), si ispira **La regina Margot** di Patrice Chereau, film che si avvale delle sensualità carnali di Isabelle Adjani (Margot, ovviamente), dei sudori appiccicosi e presumibilmente ammorbanti di Daniel Auteuil (Enrico), della maschera cannibalesca di Virna Lisi (una Caterina de' Medici subdola e perversa disegnata come un ibrido fra *Nosferatu il vampiro* e il mago cattivo, cartone animato, della *Rosa di Bagdhad*), delle febbrili morbosità di Jean-Hugues Anglade (Carlo IX, uno dei figli di Caterina, e imbelle sovrano del momento), nonchè di uno stuolo di assuefatti agli emoderivati che si danno da fare per restituirci, come si suol dire, verità storica. Una verità storica, beninteso, da spruzzarsi - un po' come accade nella vetrina del fiorista - su di una base inequivocabilmente, e dichiaratamente, romanzesca.
La Margot che ci tramanda la storia sembra il codice genetico di ogni nequizia e dissolutezza. Tramerà, cercherà più con le cattive che con le buone di metter sù «regno» per conto suo, passerà di amante in amante e, soprattutto, inesauribilmente assatanata di sesso, vagherà nottetempo nella suburra per farsi possedere dal primo sconosciuto erettile che le capita a tiro. La Margot in versione Adjani, povera cara, esce di notte una volta e, alla prima botta, si innamora. È colta da indicibili strazi umanitari, vorrebbe che cattolici e protestanti si dessero, al più, amichevoli pacche sulle spalle, si affanna per un marito che non ama; dall'alto della sua mansuetudine vorrebbe tutti liberi e sereni, ed è solo per bontà di cuore e per onorare devotamente le tradizioni nobiliari che non si è negata a qualche rapporto incestuoso. Timorata di Dio e incline al bene, profonde energie a destra ed a manca come una crocerossina - gratta gratta e scopri che Maria Goretti doveva averla come ascendente. Se il film, insomma, tende al rispetto del contesto storico (con l'occhio alla storia della pittura, con l'attenzione scrupolosa a certi aspetti della quotidianità - come va molto oggidì credendo di inaugurare chissà quale «nuova storia»), quando inquadra il suo personaggio deraglia vistosamente: Margot, lì dentro, ci vive soltanto una zuccherosa storia d'amore. Non a caso, a testa dell'amante bell'e staccata, imbalsamata e portata amorevolmente via nel suo fagottino l'immagine del bel visino di Margot sfuma e il regista ci manda tutti a casa.
Ne risulta, dunque, un film tutto giocato sulla tecnica del *tranche de vie.* Non solo, fuor di metafora, per le varie pratiche autoptiche ammannite allo spettatore, ma per il particolare modo con cui da una vita intera - quella di Margot - si è cavato per selezione giudiziosa una serie di elementi che, risultando funzionali ad un singolo episodio, contribuissero ad una tesi implicita, ovverossia alla valorizzazione in positivo dell'invece discutibilissima «eroina» in questione. Tra i molteplici amanti a disposizione, per esempio, finisce in sceneggiatura lo sfortunato protestante signor La Mole perchè si ritrova decollato, ma se costui ci avesse lasciato le penne per un'enterocolite, tutto lascia presagire che l'onore della cronaca sarebbe toccato ad un altro. Se, insomma, il criterio che guida il tranche de vie è quello che mira al romanzesco ed al fumetto consolatorio non è con qualche palata di sporcizia che si garantisce l'autenticità storica. Diciamo che da nuovi trucchi dobbiamo imparare a difenderci.

Felice Accame

P.S. Il corpo umano è un oggetto storico come un altro. Bene, assumendo questo punto di vista *La regina Margot* pone, al meno, un problema. Avete presente il flehmen ? È quella caratteristica posa di certi mammiferi che consiste nell'aprire leggermente la bocca, ritraendo il labbro superiore, scoprendo parzialmente la dentatura e sollevando il capo. Solitamente, viene assunta nel periodo della riproduzione dopo un moderato prelievo di urina ed un'approfondita usmata di vulva. È stata descritta dall'etologo Karl Max Schneider (in *Das Flehmen*, 1930) ed è oggi ampiamente rappresentata tra gli umani dalle signorine Parietti Alba e Dellera Francesca - tanto ampiamente che, da posa straordinaria, una tantum, si è in loro trasformata (anche artificialmente, si dice) in posa ordinaria, assecondando così il mercato della semiosi sessuale. Vedere, per credere, il flehmen della signorina Adjani Isabelle, esibito fra rantolii e sussulti.. Per credere a come il corpo venga manipolato a fini ideologici. Sono pronto a un confronto con le «vere» labbra della regina Margot.

socialismo liberale o socialismo libertario?

Francesco Saverio Merlino (1856-1930) è una delle figure più critiche e stimolanti nella storia del movimento e del pensiero libertario. Militante anarchico in gioventù, maturò successivamente una critica dell'anarchismo che lo portò all'abbandono del movimento. Avvicinatosi ai filoni riformisti, non vi si identificò mantenendo una sua forte autonomia di pensiero e di giudizio. Può legittimamente essere considerato il precursore di quel «socialismo liberale» sviluppato poi da Carlo Rosselli. È recentemente uscita una poderosa biografia di Merlino, firmata da Giampietro («Nico») Berti, ricercatore di Storia del Risorgimento all'Università di Padova e – soprattutto negli anni '70 – assiduo collaboratore della nostra rivista. In queste pagine Giampiero Landi, responsabile dell'Archivio

Chi mi conosce sa che da diversi anni nella mia formazione culturale e politica, nel mio modo di osservare e di giudicare la realtà e di prospettare soluzioni per risolvere i problemi della società, un posto di assoluto rilievo spetta al pensiero di Francesco Saverio Merlino. Non di rado, nel passato anche recente, mi è capitato di definirmi «anarchico merliniano», proprio a sottolineare la centralità che il pensatore napoletano ha assunto tra i referenti culturali essenziali sui quali si fonda il mio approccio alla realtà sociale. Si può capire quindi con quale impazienza abbia atteso – e con quale interesse abbia poi letto – il recente libro di Giampietro («Nico») Berti, *Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo al socialismo liberale (1856-1930)* (Milano, Franco Angeli, 1993, p. 428, L. 55.000).

Dirò subito che il libro di Berti – di cui ho potuto seguire in parte la preparazione, leggendo in anticipo alcuni capitoli delle bozze di stampa – ha corrisposto in gran parte alle mie aspettative. Debbo però aggiungere che su alcuni aspetti del volume, e su alcune interpretazioni dell'autore, nutro qualche riserva e perplessità, di cui intendo qui rendere conto.

Mi è sembrato necessario partire da questa premessa per chiarire immediatamente al lettore che questo mio intervento si colloca in uno spazio che trascende i limiti di una comune recensione di un libro, sia pure ritenuto importante. Almeno per quanto mi riguarda, in gioco ci sono le questioni decisive di una politica e di un'economia socialista. Detto in altri termini, affrontare il pensiero teorico di Merlino vuol dire per me riflettere sulle forme che può assumere una ipotetica società futura in cui trovino effettiva realizzazione i principi di libertà e di giustizia sociale, e vuol dire riflettere sulla strategia per arrivare a realizzare queste forme.

Il libro di Berti non si sottrae al confronto su questi temi assolutamente decisivi, ma non sempre le affermazioni e le interpretazioni dell'autore appaiono ai miei occhi convincenti e condivisibili. Prima di affrontare i temi sui quali nutro perplessità, mi sembra doveroso però soffermarmi su alcuni tra i numerosi pregi del volume.

Francesco Saverio Merlino.

un libro importante

Scopo dichiarato di Berti è quello di ricostruire, in una monografia completa, «il cammino biografico e teorico di Merlino, il suo complesso e combattuto passaggio dall'anarchismo al socialismo, dal rivoluzionario al riformismo; l'abbandono del punto di partenza iniziale per tentare di rifondarlo ad un livello più alto, problematico e coerente». L'obiettivo di Berti si può considerare brillantemente raggiunto, e l'opera si segnala sia per il rigore metodologico che per la ricchezza dei temi affrontati. Berti segue le tracce di Merlino, per un ventennio protagonista di primo piano dell'anarchismo rivoluzionario, in decine di archivi italiani ed europei, e ne ricostruisce – sulla base degli scritti e delle numerose polemiche in cui restò coinvolto – le idee nel loro farsi e nel loro divenire. Colpisce nel volume anzitutto la notevole ricchezza delle fonti documentarie utilizzate, che è tale da fare ritenere improbabile che in un prossimo futuro – sul piano della ricostruzione degli avvenimenti biografici – l'apparizione di nuovi documenti inediti possa rendere necessarie correzioni o integrazioni di rilievo. In questo senso, e prescindendo quindi dagli aspetti interpretativi e dai giudizi di valore, si potrebbe parlare di una biografia definitiva (nella misura in cui può essere definitiva un'opera storiografica).

Berti procede in modo analitico, parafrasando quasi gli scritti del socialista napoletano, e spesso lasciando parlare lo stesso Merlino mediante un ampio uso di citazioni dalle sue opere. Sicuramente pregevole è anche lo sforzo interpretativo dell'autore, che dà l'impressione di muoversi con disinvoltura nell'ampia e aggiornata bibliografia, confrontandosi con i risultati più avanzati della ricerca nei diversi settori delle scienze umane

«A. Borghi» di Castelbolognese, presenta questa biografia e ne discute molte delle tesi interpretative.

(aldilà degli aspetti più propriamente storiografici, una personalità come quella di Merlino impone al biografico di misurarsi inevitabilmente con argomenti, talvolta complessi, di filosofia, di diritto, di economia e di sociologia). In conclusione, si può affermare che si tratta di un'opera importante di notevole valore, la prima vera e completa biografia di Merlino condotta a termine con criteri scientifici, un contributo di rilevante spessore alla storia del movimento operaio e socialista e alla storia del pensiero politico.

la critica del marxismo

Particolarmente importanti sono i capitoli dedicati alla ricostruzione della critica di Merlino e Marx e alla socialdemocrazia tedesca. Berti rivendica a ragione a Merlino il merito di essere stato in assoluto il primo critico socialista del marxismo in Europa, «dieci anni prima di Bernstein». Sulla traccia degli studi pionieristici di Pier Carlo Masini e di Aldo Venturini, Berti documenta in modo che definirei inoppugnabile come proprio a Merlino spetti il ruolo di precursore nella «crisi del marxismo» di fine secolo, e soprattutto mette in evidenza come il pensatore napoletano non debba essere considerato in senso stretto un revisionista (perché, riprendendo una definizione di Domenico Settembrini, «il revisionismo si definisce unicamente in rapporto al marxismo») bensì un critico del marxismo, avendo operato nei confronti di questo una netta rottura. Per Berti, l'importanza di Merlino non consiste nell'intrinseco valore teorico o filosofico della sua critica, in quanto la sua analisi del pensiero di Marx non ha una forza analitica penetrativa pari a quella di diversi suoi contemporanei (Antonio e Arturo Labriola, Benedetto Croce, Georges Sorel, Eduard Bernstein, Antonio Graziadei, Enrico Leone), che tutti dal punto di vista strettamente speculativo lo avrebbero superato nella loro ricostruzione interna delle pieghe molteplici e delle sfumature complesse del pensiero marxiano.

Merlino tuttavia, e qui si va al nocciolo del problema e si coglie la sua decisiva importanza, sarebbe «*l'unico socialista di quegli anni ad anticipare in modo insuperabile gli esiti necessariamente totalitari della teoria marxista*». Meglio di qualsiasi altro egli «individua i nessi interdipendenti fra la dottrina e la sua possibile applicazione». Egli dimostrerebbe che «per realizzarsi il marxismo può solo sviluppare un regime dittatoriale e totalitario», e arriverebbe a questa lucida conclusione, puntualmente confermata dalla storia, ricavandola proprio dall'analisi della teoria marxiana, non solo dal Marx «politico» (su questo piano gli anarchici, da tempo, avevano già detto tutto quanto era necessario), ma soprattutto dal Marx «economico», dal Marx del *Capitale*.

La battaglia revisionista che Merlino condusse alla fine del secolo scorso, e lo scontro con gli interpreti dell'ortodossia marxista – a cominciare da Antonio Labriola –, sono la testimonianza per Berti di un «difficile e sofferto tentativo di laicizzare il pensiero socialista, al fine di liberarlo dalle mitologie rivoluzionarie e utopistiche».

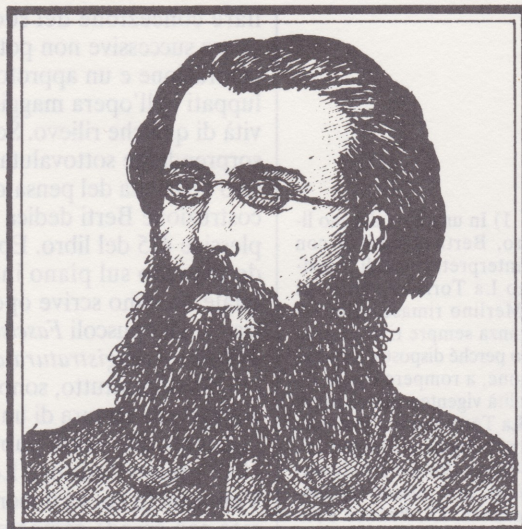
Un altro aspetto a cui personalmente annetto grande importanza è anche la riproposizione, nel libro di Berti, della critica merliniana all'individualismo da un lato e al comunismo anarchico di Kropotkin dall'altro. Per quanto mi riguarda, il giorno in cui gli anarchici si decideranno finalmente a fare i conti seriamente con le critiche di Merlino e la smetteranno di definirsi comunisti, arriverà sempre troppo tardi.

una ricostruzione squilibrata

Berti ha il merito di avere riproposto alla nostra attenzione – restituendocela in tutta la sua integrità – una figura di militante e di teorico che per lungo tempo nella storiografia e nella cultura italiana è stata oggetto di una singolare «sfortuna», se non di una autentica rimozione. Il libro di Berti rende finalmente giustizia in sede storiografica a Merlino, a cui difficilmente d'ora in poi potrà essere negato quel posto di primo piano che gli spetta tra i maggiori pensatori del socialismo italiano. Tuttavia – e qui passo a trattare i punti sui quali nutro perplessità – alcuni aspetti del volume si prestano a rilievi critici.

Anzitutto, la stessa struttura del libro presenta un certo squilibrio tra le parti relative ai diversi periodi della vita e dell'attività di Merlino: a una ricostruzione fin troppo analitica e dettagliata del giovanile periodo anarchico corrisponde una frettolosa ed eccessivamente sintetica presentazione degli scritti degli anni che precedono la morte.

Berti ricostruisce in modo estremamente accurato la prima fase della biografia politica e intellettuale di Merlino, esponente di primo piano per circa vent'anni dell'anarchismo rivoluzionario italiano e internazionale, seguendolo passo per passo nella sua attività instancabile di militante e di teorico. Questa ricostruzione della fase anarchica di Merlino è preziosa per lo storico, e Berti ha il merito di colmare lacune presenti nella documentazione finora disponibile e di fare chiarezza su alcuni aspetti controversi della biografia merliniana. Non si può tuttavia rilevare come questa parte del volume, con la riproposizione minuziosa di scritti giovanili di Merlino, spesso inevitabilmente poco originali o ripetitivi quando si tratti di articoli e opuscoli di carattere propagandistico e divulgativo, appaia eccessivamente dilatata se messa a confronto con le parti successive. In questa minuziosa ricostruzione rischiano oltretutto di perdersi e di annullarsi quegli scritti merliniani – che pure ci sono – dotati di una autonomia e di una originalità di pensiero che preludono alle opere della maturità. In particolare, a me sembra che Berti non segnali e non valorizzi in modo adeguato l'emergere, nella seconda fase del periodo anarchico di Merlino (che si può fare iniziare con la pubblicazione di *Socialismo o Monopolismo?* nel 1887), di un pensiero critico originale che porterà il militante napoletano a differenziarsi sempre più dalle tendenze prevalenti all'interno del movimento. Mosso da un'esigenza di rigore di concretezza nell'approccio alla questione sociale, animato da una visione costruttiva e realizzatrice dell'anarchismo che lo spingeva a porre l'accento soprattutto sugli aspetti positivi del programma e a manifestare un'attenzione costante ai problemi organizzativi della società futura, Merlino non poteva non provare insoddisfazione e insofferenza nei riguardi delle formulazioni vaghe e generiche diffuse all'epoca nel movimento e di cui la maggior parte dei suoi compagni si accontentava. Di qui la critica sempre più serrata alle tendenze individualistiche e antiorganizzatrici da un lato, e alla concezione comunista anarchica di Kropotkin dall'altro, che troveranno espressione soprattutto negli importanti opuscoli *Necessità e basi di un accordo* (1892) e *L'Individualismo nell'anarchismo* (1893). Merlino in queste opere si colloca ancora integralmente all'interno dell'anarchismo rivoluzionario, ma il suo è ormai un anarchismo critico che rifugge dalle semplicistiche risposte ai problemi della ricostruzione sociale, ed è alla ricerca di soluzioni praticabili fondate su un'analisi realistica della natura umana e delle leggi che reggono la società. Berti si sofferma ovviamente su questi aspetti, ma la sua calibrata analisi incentrata sugli scritti merliniani e tesa costantemente a discernere in essi ciò che il biografo ritiene corretto da ciò che ritiene errato, mi sembra che non sempre riesca a dare al lettore una chiara percezione della assoluta novità e originalità delle posizioni teoriche che Merlino andava assumendo in quegli anni, all'interno del movimento anarchico rivoluzionario internazionale.

Sempre riguardo questa prima parte del volume, mi sembra anche che Berti assuma un atteggiamento eccessivamente duro e liquidatorio nei confronti dell'esperienza storica dell'insurrezionalismo anarchico nei decenni di fine Ottocento e inizio Novecento. Evidenziare i limiti e le carenze dell'insurrezionalismo (e più in generale del «sovversivismo» di molta parte della sinistra italiana in quegli anni) può risultare oggi un esercizio fin troppo facile e scontato, ma nell'affrontare questi argomenti sarebbe compito dello storico rendere conto anche delle ragioni serie e profonde della protesta sociale e politica nell'Italia post-unitaria, prescindendo dalle quali ogni ricostruzione non può non peccare di astrattezza.

Carlo Cafiero (1846-1892). Questo disegno – come quelli alle pagg. 33, 36, 38 e 40 – è di Fabio Santin (da *La rivoluzione volontaria*, l'Antistato, Milano, 1980).

Uno spazio sicuramente adeguato è riservato da Berti al periodo centrale della vita di Merlino, di svolta e di elaborazione di un pensiero completamente autonomo, che dalla critica parallela dell'anarchismo e del marxismo approda negli anni di fine secolo a una nuova e originale concezione del socialismo. Berti si sofferma a lungo, giustamente, sulla polemica del 1897 con Malatesta che segna il distacco definitivo di Merlino dal movimento anarchico. Altri capitoli sono dedicati a una analisi approfondita dei volumi *Pro e contro il Socialismo* (1897), *L'Utopia collettivista e la crisi del «socialismo scientifico»* (1898), *Formes et essence du socialisme* (1898), e dell'importante «Rivista Critica del Socialismo», che Merlino farà uscire per tutto il 1899.

Come è noto, la battaglia di Merlino all'interno del partito socialista, al quale aveva aderito alla fine del 1899, si esaurì nell'arco di pochi anni ed egli, preso atto del proprio isolamento e dell'incomprensione di cui erano oggetto le sue idee, si ritirò ben presto a vita privata. Ritornò all'impegno politico e all'elaborazione teorica nei suoi ultimi anni, nel periodo convulso del primo dopoguerra, nel clima di lotte sociali e politiche del «biennio rosso» e del successivo avvento del fascismo. È questa la fase conclusiva e certo più matura dell'elaborazione teorica di Merlino, caratterizzata da opere importanti e significative, ma stranamente questo periodo è trattato da Berti in modo frettoloso e fin troppo sintetico. Sembra di capire che per Berti, con *Pro e contro il Socialismo* e con il contributo decisivo alla crisi del marxismo di fine secolo, Merlino abbia raggiunto il punto più alto della propria parabola intellettuale e abbia delineato tutti gli aspetti fondamentali della sua pecu-

liare concezione del socialismo, per cui tutte le opere successive non potranno essere che una rielaborazione e un approfondimento di temi già sviluppati nell'opera maggiore, senza sostanziali novità di qualche rilievo. Solo questo può spiegare la sorprendente sottovalutazione del periodo conclusivo della vita del pensatore napoletano, alla cui ricostruzione Berti dedica solo 23 pagine sulle complessive 415 del libro. Eppure si tratta di un periodo fecondo sul piano intellettuale, nel corso del quale Merlino scrive opere di notevole interesse, tra cui gli opuscoli *Fascismo e democrazia* (1924) e *Politica e magistratura dal 1860 ad oggi in Italia* (1925). Soprattutto, sono gli anni in cui Merlino si accinge alla stesura di un'opera teorica di notevole impegno, che verrà pubblicata postuma solo nel 1948 presso l'editore Longanesi a cura di Aldo Venturini (a cui va il merito di avere raccolto e curato con grande competenza il manoscritto) con il titolo *Il problema economico e politico del socialismo*. Di questo libro importante e sotto diversi profili originale, che può essere considerato il testamento spirituale di Merlino, il documento che sintetizza l'approdo di una intera vita di riflessione e di inquieta ricerca, Berti sembra cogliere come novità solo l'aspetto relativistico, che per quanto significativo non è esaurito delle problematiche affrontate. Maggior spazio avrebbe meritato perlomeno l'analisi critica cui Merlino sottopone l'economia collettivistica e il piano unico di produzione e di scambio, caposaldo teorico della socialdemocrazia tedesca che, proprio negli anni in cui Merlino scriveva la sua ultima opera, stava trovando una sostanziale realizzazione storica a opera dei bolscevichi in Russia, dopo la loro conquista del potere. Confutando l'opuscolo di Bucharin, *L'ABC del comunismo*, Merlino si riallaccia alle critiche che sul piano strettamente teorico egli aveva già avanzato con le sue opere del 1897/98, *Pro e contro il Socialismo e L'utopia collettivista*, e ha buon gioco nel dimostrare come la matrice del collettivismo burocratico instaurato dai bolscevichi in Russia sia da rintracciare nella socialdemocrazia tedesca, e in particolare nel libro di August Bebel, *La donna e il socialismo*, che aveva avuto un'enorme fortuna nel socialismo europeo.

uno schema interpretativo moderato

Un altro aspetto interessante di quest'ultimo periodo della vita di Merlino è rappresentato dal fatto che il suo ritorno alla politica attiva, con gli scritti e con la sua generosa e coraggiosa attività di avvocato difensore dei militanti della sinistra in numerosi processi, coincide con un suo riavvicinamento al movimento anarchico (un riavvicinamento che non significa però né una completa adesione né un ritorno alla fede della sua giovinezza). Buona parte degli scritti merliniani del primo dopoguerra, non a caso, trovarono ospitalità sulle riviste e sui giornali anarchici dell'epoca (*Pagine Libertarie*, *Pensiero e Volontà*, *Umanità Nova*). Riprendeva in quegli scritti, dopo una lunga parentesi e allargandosi anche a Luigi Fabbri e ad altri esponenti dell'anarchismo, la vecchia polemica con Malatesta. Ne uscivano alcune pagine di grande acutezza e lucidità, che aggiunte ai documenti relativi alla polemica del 1897, costituiscono ancora oggi uno dei punti più alti di riflessione sul nodo democrazia-socialismo-anarchismo. Si vedano, in particolare, le lettere di Merlino a Fabbri, da quest'ultimo pubblicate su «Pensiero e Volontà» col titolo *Stato e non-Stato* (1 Luglio 1926) e *Ancora Stato e non-Stato* (25 Agosto 1926) (ora riprodotte in *Appendice* a F. S. Merlino, *Il socialismo senza Marx*, a c. di Venturini, Bologna, Boni, 1974, pp. 623-626).

Stupisce la frettolosità di Berti nei confronti di questi e di altri importanti scritti merliniani del periodo, liquidati a volte in poche righe o semplicemente citati nelle note del libro. Più in generale, nelle pagine conclusive del suo volume Berti sembra in difficoltà di fronte alla necessità di rendere conto al lettore del perché, riprendendo a occuparsi di politica nei suoi ultimi anni, Merlino trovi proprio negli anarchici i suoi interlocutori preferenziali, pur senza rinunciare a sottolineare la distanza che lo separa da essi su alcune questioni essenziali. Agli occhi di Berti – che considera il Merlino della maturità un riformista – questa appare come una incongruenza, spiegabile solo con le contraddizioni interne al pensiero merliniano, che si dibatterebbe fino all'ultimo tra un sostanziale e prevalente realismo e la ricorrente tentazione della fuga nell'utopia. Secondo Berti, alcune prese di posizione di Merlino in quegli anni dimostrerebbero come anche lui, per quanto «sicuramente immune da atteggiamenti irresponsabili e demagogici, non sia capace di sottrarsi al rivoluzionarismo del primo dopoguerra nato sulla scia della rivoluzione bolscevica; e ciò nonostante egli fosse stato tra i primi a criticare la pratica totalitaria del comunismo russo».

Il fatto è – e qui andiamo al nocciolo del problema e al cuore della mia critica a Berti – che in tutto il libro prevale un'interpretazione moderata del pensiero merliniano della maturità, che si rivela incapace di cogliere la sua irriducibile radicalità. Lo schema interpretativo sul quale si regge tutta l'analisi di Berti è trasparente. Per Berti o si è rivoluzionari o si è riformisti. O si è anarchici o si è

Michail Bakunin (1814-1876).

1) In una nota del suo libro, Berti polemizza con l'interpretazione di Massimo La Torre secondo cui «Merlino rimase nella sostanza sempre rivoluzionario perché disposto, all'occasione, a rompere con la legalità vigente». Scrive Berti: «La Torre porta a sostegno il paradigma di Bobbio (N. Bobbio, *Riforme e rivoluzione*, in *Il mondo contemporaneo*, IX, *Politica e società*, II, a cura di P. Farneti, Firenze, 1979, specialmente pp. 752-753), per il quale la descriminante tra strategia delle riforme e strategia rivoluzionaria si dà «in base al diverso atteggiamento di fronte al principio di legalità». Posto così, relativamente a Merlino, questo criterio non regge assolutamente, appunto perché qui si confonde ancora una volta il rivoluzionarismo dei mezzi con il conformismo dei fini. Proprio prendendo ad esempio lo stesso Bobbio, si dovrebbe allora sostenere, con tale giudizio, che il grande studioso torinese fu a suo tempo rivoluzionario perché, militando nel Partito d'Azione, egli era nel 1943-45 contro il principio della legalità esistente che, come si sa, si identificava in quel momento con quella fascista. Ma da ciò si può dedurre che Bobbio era *veramente* rivoluzionario, che i suoi fini erano *realmente* rivolti al sovverti mento *totale* dell'esistente, come lo erano a quel tempo, ad esempio, sia pure con prospettive diverse, personaggi quali Pietro Secchia o Armando Borghi? No, naturalmente». (G. Berti, *Francesco Saverio Merlino...*, pp. 387-388, n. 45). Spero che Berti non me ne voglia, ma a me sembra invece che in questo caso abbiano ragione La Torre e Bobbio. Il criterio della rottura della legalità mi sembra di per sè sufficiente per qualificare una strategia rivoluzionaria. Perlomeno se ciò per cui si battono i rivoluzionari non si identifica con la pura restaurazione di istituzioni preesistenti (nel qual caso si dovrebbe parlare di «rivoluzione restauratrice» o di «restaurazione» *tout court*). Proprio l'esempio citato da

liberaldemocratici (escludendo in partenza, come è ovvio, che Merlino possa diventare un comunista autoritario). *Tertium non datur.* Nel momento in cui Merlino, con la polemica del 1897 con Malatesta, abbandona l'anarchismo, il suo approdo non può essere altro che quello del riformismo e della liberaldemocrazia, sia pure nella sua variante socialista liberale. Basandosi su questo paradigma interpretativo, è ovvio che per Berti i tentativi di Merlino di salvare negli anni della maturità le ragioni profonde e i valori essenziali del suo giovanile anarchismo, conciliando tali valori con le sue acquisizioni teoretiche, siano solo il frutto di una generosa e umanamente comprensibile illusione, e siano destinati fatalmente al fallimento. Berti, in certi momenti del libro, sembra anzi spazientirsi di fronte a certe affermazioni di Merlino che egli considera alla stregua di ritorni all'indietro nell'ideologia e nell'utopia. Sembra di capire che per Berti sarebbe più logico che il suo biografato la facesse finita con quelle che ai suoi occhi non sono altro che contraddizioni e immaturità, e arrivasse in fretta a quello che egli considera lo sbocco inevitabile del processo di revisione teorica merliniano, cioè alla accettazione piena e conseguente dei principi liberaldemocratici.

riforme e rivoluzione

Ora, a mio avviso, il fascino l'interesse e l'attualità di Merlino derivano invece proprio dal fatto che egli tra i primi ha cercato, con notevole successo, una terza via nella direzione di una *anarchia possibile.* Privare Merlino della sua radicalità, della sua incessante tensione alla trasformazione dell'esistente, vuol dire sottrargli gran parte della sua originalità e della sua importanza. Ciò che rende ancor oggi utile e necessario il misurarsi con il suo pensiero è il fatto che egli mette a fuoco con estrema lucidità i problemi economici e politici di una società socialista, delinea in modo convincente le forme che dovrebbe assumere una tale società, e fornisce un contributo essenziale alla ricerca di una strategia per realizzare queste forme.

Bisogna prendere Merlino sul serio quando, negli anni della sua maturità, si definisce «riformista rivoluzionario»: «Se dovessi dominarmi o classificarmi, mi direi *riformista rivoluzionario:* riformista perché ritengo che bisogna battere la via delle riforme trasformatrici dell'attuale ordinamento sociale: rivoluzionario, perché ritengo che la lotta per le riforme dev'essere combattuta non da un gruppetto parlamentare, ma direttamente dalle classi popolari, e con tutti i mezzi, nessuno escluso» (F. S. Merlino, *Lettera a Enrico Ferri,* «Avanti», 16 settembre 1906).

Per Berti, con questa dichiarazione Merlino «ricadeva nel più completo confusionismo terminologico e concettuale». L'incapacità di Berti di cogliere la fecondità e l'originalità del «riformismo rivoluzionario» di Merlino deriva dalla concezione che Berti ha della rivoluzione. Per Berti (come già per Domenico Settembrini a cui egli si riallaccia esplicitamente) «*la discriminante tra riformismo e rivoluzionarismo non è data dal criterio del mezzo, ma dall'obiettivo del fine*». Detto altrimenti, «il crinale che divideva e divide» il rivoluzionarismo dal riformismo, consiste nel fatto che «il primo non accettava e non accetta il capitalismo e la democrazia liberale, mentre il secondo ammetteva e ammette la possibilità della loro riforma». Per Berti, essere rivoluzionario significa credere «alla possibilità di un rovesciamento totale dell'esistente e alla costruzione *ab imis* della «società futura». «Nel momento in cui si abbandona questa visione palingenetica della società futura, vista come il «totalmente altro» rispetto alla società esistente, si smette di essere rivoluzionari e si diventa riformisti.

Se Berti avesse ragione – dato che ogni società, anche la più ingiusta e irrazionale, ha sempre qualcosa di buono, e in ogni caso è difficile immaginare che gli esseri umani modifichino di colpo e radicalmente *proprio tutte* le loro condizioni di esistenza e la loro mentalità -, la rivoluzione non sarebbe né possibile né auspicabile, e tanto varrebbe relegarla tra le assurdità della storia (1).

Il paradigma interpretativo di Berti, nella sua schematica assolutezza, non può rendere giustizia al «riformismo rivoluzionario» di Merlino. Il fatto è che Merlino, pur perdendo a un certo punto le illusioni giovanili sulla prossima inevitabile insurrezione che avrebbe scosso dalle fondamenta la società e l'avrebbe rifondata su basi completamente diverse, non cessa per tutta la vita di lottare per una profonda e radicale trasformazione sociale. Proprio questa incessante tensione a una società di tipo nuovo e diverso, unita alla sua proposta di una strategia di lotta più realistica e originale, rende il suo pensiero irriducibile a un'interpretazione di tipo puramente riformista. Merlino, sulla scorta anche della critica che si diffonde alla fine dell'Ottocento nei riguardi della teoria marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto e della correlata inarrestabile proletarizzazione dei ceti intermedi – una teoria palesemente e clamorosamente smentita dai fatti – arriva a rifiutare ogni concezione catastrofica e palingenetica della rivoluzione, senza per questo eliminare la rivoluzione stessa dal proprio orizzonte concettuale. La società socialista, al Merlino della maturità, appare come un prolungamento della società presente, e non il suo rovesciamento. Egli ritiene che già nella società presente sia possibile e doveroso inserire elementi di socialismo, attraverso un vasto movimento di riforme dal basso, che ne mutino gradatamente la natura e la qualità fino a che l'essenza del socialismo stesso (non si insisterà mai abbastanza sulla centralità che nel pensiero merliniano ha la distinzione tra «forme» e «essenza» del socialismo) non informi definitivamente i rapporti sociali. La rivoluzione, in questo processo, resta sullo sfondo ma non viene negata, e se per essa si intende una radicale trasformazione dell'esistente, viene a identificarsi con il vasto e organico movimento di riforme propugnato da Merlino, che deve investire tutti i campi della vita civile, politica ed economica. Merlino non esclude neppure il ricorso all'insurrezione, e lo ritiene anzi pressoché inevitabile al termine del processo di trasformazione sociale: l'insurrezione rappresenta una fase attraverso la quale sarà quasi certamente necessario passa-

Berti del Partito d'Azione nella Resistenza si presta a considerazioni aggiuntive. Il Partito d'Azione può essere ritenuto rivoluzionario non solo per i mezzi – l'insurrezione armata contro i nazifascisti –, ma anche per i fini. Anche se non volevano un sovvertimento *totale* dell'esistente (l'unico criterio che per Berti abbia validità), gli aderenti al Partito d'Azione lottavano comunque – e lo dichiaravano apertamente scrivendolo anche nei loro documenti – per una «rivoluzione democratica» che trasformasse nel profondo il nostro paese. Essi rifiutavano la restaurazione delle strutture dello Stato liberale prefascista, e si battevano per la nascita di uno Stato democratico di tipo nuovo. Si può rifiutare al Partito d'Azione la qualifica di partito rivoluzionario, soltanto se si attribuisce a questa qualifica, come fa Berti, un carattere di assolutezza, identificandola appunto con la ricerca del «totalmente altro». L'adozione del suo criterio, peraltro, ho l'impressione che ridurrebbe a ben poca cosa la presenza della rivoluzione nell'intero arco della storia umana.

2) Aldo Venturini, *Alle origini del socialismo liberale. Francesco Saverio Merlino,* Bologna, Boni, 1983.

3) Nicola Tranfaglia, *Liberalsocialismo,* in *Dizionario di politica,* a cura di N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, Torino, UTET, 1990 (I ed., 1983). Cito dalla ristampa in edizione economica pubblicata su licenza della UTET dalla Casa editrice TEA, 1990, p. 584.

4) Per chiarire meglio il significato di uno dei termini fin qui utilizzati, riporterò ampi brani della già citata voce *Liberalsocialismo* scritta da Nicola Tranfaglia per il *Dizionario di politica* della UTET (pp. 584-585). Mi scuso in anticipo per la lunghezza delle citazioni, ma ritengo che valga la pena chiarire, con l'aiuto di questa presentazione lucida e organica, che cosa si debba intendere esattamente per *socialismo liberale.*

Scrive Tranfaglia «La dottrina liberalsocialista nasce da un'analisi serrata, ma a suo modo distaccata e serena, della crisi in cui versano socialismo marxista e liberalismo liberista. Gli obbiettivi delle due correnti sono comuni – il progresso generale della società umana – ma attaccati da lati dif-

ferenti: l'una pone l'accento sulla solidarietà sociale, sulla responsabilità e sui doveri che ha il forte nei confronti del debole, le sue parole d'ordine sono cooperazione e organizzazione. L'altra ritiene che la completa esplicazione della libertà di ciascuno non può non condurre all'avanzamento di tutta la società. Ma il socialismo marxista trascura le conquiste fondamentali della democrazia liberale, a cominciare da tutti i diritti individuali di libertà, nell'errata convinzione che essi siano retaggio del capitalismo liberale e in definitiva d'una civiltà da abbattere; il liberalismo liberista, da parte sua, favorisce la permanenza e l'accrescersi delle situazioni di privilegio e di disuguaglianza presenti nell'ordine capitalistico.

L'errore fondamentale, sostengono i liberalisti, è quello di ritenere che le due correnti siano contrastanti e inconciliabili tra loro, mentre in realtà una loro integrazione è non solo possibile ma auspicabile. La condizione necessaria perché questo avvenga è che l'una e l'altra rinuncino ad alcuni dei propri "dogmi" che non trovano più riscontro nella realtà. Il "dogma" a cui il liberalismo deve rinunciare è, per i liberalsocialisti, il liberismo. Secondo una fondamentale distinzione dovuta (...) a Stuart Mill e ulteriormente chiarita e precisata da Croce, considerare il liberismo come caratteristica irrinunciabile della dottrina liberale significa fare di esso, che è un "legittimo principio economico", una "illegittima teoria etica" (...). Il liberalismo non ha nulla da opporre all'intervento statale in economia se esso avviene nel rispetto dei diritti dell'individuo e con l'obbiettivo di salvaguardare gli interessi comunitari. Il problema semmai è quello di conciliare gli uni e gli altri, salvando della tradizione liberistica quello che non urta con le nuove esigenze del progresso sociale. Quanto a socialismo, i liberalsocialisti sostengono che è tempo di superare la concezione marxista dello Stato e della società umana. Il dibattito revisionista ha dimostrato, a loro avviso, che il nucleo deterministа, economicista e fatalista del marxismo mal si concilia con la libera espressione della personalità degli individui che è al centro della concezione liberale e conduce le masse a

Andrea Costa (1851-1910).

re, allorché la cosciente pressione riformatrice si scontrerà con la resistenza opposta dalle forze della vecchia società che non vorranno o non potranno arrivare a concessioni maggiori, che significherebbero la loro scomparsa.

Per realizzare il processo di trasformazione gradualista della società, Merlino propone un'alleanza tra la classe operaia e i ceti medi contro la ristretta cerchia degli effettivi detentori del capitale e del potere. Il socialismo è visto non come il trionfo di una classe sulle altre, ma come il prevalere dell'interesse generale sugli interessi particolari. Esso è lo sbocco comune e il risultato degli sforzi dei movimenti progressivi di tutte le classi. Il socialismo – per Merlino come già per Proudhon – non è altro che l'affermazione dell'idea di giustizia nei rapporti sociali. Per Merlino, il principio della lotta di classe non va eliminato, ma va assunto in modo esclusivo e va integrato nella teoria socialista con il principio dell'interesse generale, che deve essere prevalente e che comporta anche la solidarietà delle classi. Come già si è accennato, per Merlino il movimento riformatore deve investire tutti i settori. Esso deve trovare una rispondenza anche nelle istituzioni, permeandole e trasformandole al pari della società civile. Di qui l'accettazione, da parte di Merlino, delle elezioni e del parlamentarismo. Deve essere chiaro però che per Merlino il baricentro del movimento riformatore, che parte dal basso, deve continuare ad essere nella società, pena il suo snaturamento e il suo progressivo recupero da parte del «sistema» (da qui, negli anni della militanza di Merlino nel partito socialista, la sua polemica con il riformismo ministerialista di Turati). Per inciso, il «riformismo rivoluzionario» di Merlino esercitò probabilmente qualche influenza sulla elaborazione da parte di Malatesta, negli anni conclusivi della sua vita, di quella concezione del «gradualismo rivoluzionario» che segnava il superamento del precedente insurrezionalismo. L'unica differenza di rilievo, non di poco conto, consiste nel fatto che il «gradualismo rivoluzionario» malatestiano rimarrà sempre rigorosamente antiistituzionale.

Le argomentazioni di Merlino, nel delineare il rapporto riforme-rivoluzione, sono spesso di grande finezza. Certo, non si può pretendere di trovare nelle sue pagine le risposte a tutti i problemi posti dalla lotta politica e dalla trasformazione della società. Egli tuttavia fornisce contributi e stimoli di grande rilievo, e soprattutto indica il terreno sul quale questi problemi possono trovare una soluzione razionale. In questo senso, Merlino è uno dei pochi pensatori della sua epoca ancora attuali, a cui i libertari possono fare utilmente riferimento per l'elaborazione di una strategia valida per il presente.

socialismo liberale e socialismo libertario

Anche alla luce delle considerazioni finora svolte sul rapporto riforme-rivoluzione, mi sembra che possa essere accolta solo con molte cautele una delle tesi di fondo del volume di Berti, secondo cui va attribuito a Merlino il merito di essere stato, sulla scia di Proudhon e molto prima di Carlo Rosselli, «il primo vero iniziatore di quella corrente di pensiero che va sotto il nome di *socialismo liberale*». Questa tesi per la verità non è del tutto nuova, essendo stata già avanzata alcuni anni in un suo saggio da Aldo Venturini, il maggior discepolo e studioso del pensiero merliniano in questo secondo dopoguerra, al cui nome il libro di Berti è opportunamente dedicato (2).

In tempi diversi, opinioni analoghe sono state espresse anche da Pier Carlo Masini e da Nicola Tranfaglia. In particolare quest'ultimo, nella voce «Liberalsocialismo» da lui curata per il *Dizionario di politica* della UTET, rileva che «accenti e motivi liberalsocialisti si trovano in una serie di movimenti e correnti diverse tra loro, caratterizzati in via principale da altre intuizioni, e non è quindi lecito rifarsi ad essi nel momento in cui si vuol delineare il nucleo dell'ideologia liberalsocialista. Così piuttosto che ai fabiani o a Bernstein e in genere a tutto il revisionismo europeo agli inizi del Novecento, sarà utile far riferimento preciso a quei teorici che di L. o socialismo liberale hanno parlato esplicitamente facendone il centro della propria speculazione. E, da questo punto di vista, il filo rosso corre dall'inglese L. T. Hobhouse all'italiano Saverio Francesco Merlino e poi ancora, in epoca più recente, da Carlo Rosselli a Guido Calogero e agli altri teorici del movimento liberalsocialista degli anni Trenta e Quaranta» (3).

Nonostante questi autorevoli avalli, a me sembra che l'attribuizione a Merlino da parte di Berti del ruolo di precursore del socialismo liberale rappresenti una forzatura. Intanto è chiaro che, anche accettando per valida questa tesi, si tratterebbe esclusivamente di un primato sul piano della formulazione teorica di alcuni princìpi basilari, in quanto è indiscutibile che sul piano storico una corrente politica che si richiama ai valori del socialismo liberale sia nata solo negli anni Trenta su ispirazione di Carlo Rosselli. Come è noto, Rosselli scrisse la sua opera teorica principale, intitolata appunto *Socialismo liberale,* nel 1929 mentre si trovava al confine a Lipari. L'opera fu pubblicata per la prima volta l'anno successivo a Parigi, in versione francese, dopo la leggendaria

puntare tutto sulla trasformazione materiale della società (socializzazione dei mezzi di produzione, ecc.) e a non impegnarsi in quella «rivoluzione delle coscienze» che è il presupposto di ogni nuovo ordinamento socialista. Anche qui si pone sullo stesso piano quello che è un mezzo, sia pure importante, della svolta rivoluzionaria come la socializzazione dei mezzi di produzione con i fini della rivoluzione che consistono nella trasformazione delle masse e nella costruzione di una società che abolisca i privilegi sociali ed economici e dia a tutti la libertà dal bisogno come ogni altra libertà consacrata dalla tradizione liberale (i diritti politici della persona, le libertà di parola, di stampa, di voto e così via)».

Passando a delineare poi la parte positiva del liberalsocialismo, Tranfaglia individua i seguenti aspetti: «In campo politico, l'esigenza che ogni legge, ogni norma di governo tragga il suo diritto solo dal consenso della maggioranza e che individui e gruppi sociali abbiano modo di lottare liberamente per l'affermazione delle proprie idee: così non è compatibile con la concezione liberalsocialista una libertà di stampa infirmata dal dominio finanziario di pochi gruppi editoriali o l'esistenza di movimenti politici che non rispettino al loro interno le regole fondamentali della democrazia. Sul piano economico-sociale, l'istanza fondamentale è «il raggiungimento della massima proporzionalità possibile tra il lavoro che si compie e il bene economico di cui si dispone»: a ciascuno, insomma, secondo il proprio lavoro. Un simile obbiettivo nell'ideologia liberalsocialista si traduce in una pregiudiziale anticapitalistica non assoluta ma relativa, tesa soprattutto a impedire situazioni di parassitismo o di particolare privilegio (di qui l'insistenza sulla necessità della tassazione progressiva) e soprattutto nella delineazione di un' economia «mista» o «a due settori»: in cui coesistono imprese private accanto a settori nazionalizzati o comunque controllati dallo Stato secondo criteri distributivi di tipo empirico, che scaturiscono di volta in volta dalle esigenze della società nel suo complesso.

Sui problemi internazionali si riproducono i punti essenziali dell'ideologia: applicazione dell'esigenza comunitaria nei rapporti tra gli fuga di Rosselli dall'Italia fascista, e divenne ben presto il referente teorico essenziale del nuovo movimento di «Giustizia e Libertà», la prima corrente politica organizzata a ispirarsi esplicitamente al liberalsocialismo. Precisato questo, si deve anche osservare che, aldilà di certe somiglianze tra alcune affermazioni di Merlino e di Rosselli, che oggi possono risultare suggestive, le origini culturali del fondatore di «Giustizia e Libertà» vanno ricercate altrove. È dubbio che Rosselli conoscesse per averla letta l'opera di Merlino. Il nome di Merlino, in Socialismo liberale, non compare mai. Nei tre volumi degli *Scritti politici* di Rosselli, pubblicati dalla casa editrice Einaudi, il nome di Merlino compare una volta sola, in un elenco dei revisionisti del marxismo di fine secolo «di destra e di sinistra», a fianco dei nomi di Pareto, Croce, Labriola, Bernstein, Turati, Mondolfo, Leone, Sorel (C. Rosselli, *La crisi intellettuale del partito socialista,* «Critica sociale», 1-15 novembre 1923, ora riprodotto in C. Rosselli, *Socialismo liberale e altri scritti,* a c. di John Rosselli, Torino, Einaudi, 1973, p. 85). Troppo poco per concludere che Rosselli avesse letto sul serio Merlino, e a maggior ragione per ritenere che ne fosse stato influenzato. È ovvio che l'apparizione di nuove fonti potrebbe modificare in tutto o in parte questo giudizio. Allo stato attuale delle conoscenze, basandomi sulle fonti finora edite, mi sentirei tuttavia di escludere che una influenza diretta di Merlino su Rosselli ci sia stata. Sgombrato il campo sul piano della diretta filiazione storica, resta da discutere se la formula adottata da Berti, e ripresa anche nel titolo del suo libro, sia la più adatta per sintetizzare il pensiero teorico di Merlino negli anni della sua maturità. Il fatto è, che non è certo illegittimo individuare in Merlino alcuni spunti liberalsocialisti (e potrebbe essere agevole per chiunque estrapolare dai suoi scritti delle citazioni che si prestino a questa interpretazione), il pensiero merliniano è caratterizzato da una radicalità di fondo che lo rende comunque irriducibile a questa e ad altre definizioni che sono state tentate nei suoi riguardi nel passato. Del resto, che una certa cautela sia necessaria, sembra rendersene conto lo stesso Berti, che subito dopo avere appunto attribuito a Merlino il ruolo di precursore in Italia del socialismo liberale, si preoccupa di aggiungere che «non si tratta, beninteso, di una identificazione totale perché la sua idea fondamentale, secondo la quale esiste e deve esistere una sostanziale differenza pratica e teorica fra l'essenza del socialismo e i *sistemi* socialisti, apre un ventaglio ampio di interpretazioni che domandano di essere vagliate onde delineare la sua particolarissima vicenda storica e umana, effettivamente refrattaria e irriducibile ad ogni schematizzazione».

Anziché di «socialismo liberale», nel caso di Merlino a mio avviso sarebbe più corretto e opportuno parlare di «socialismo libertario» (che era poi la definizione che egli stesso si attribuiva). A questo punto è necessario fare uno sforzo per cercare di delineare il più possibile chiaramente le caratteristiche e i confini che intercorrono tra queste due correnti politiche e ideali, che peraltro si presentano affini sotto diversi profili (e proprio da queste affinità e somiglianze, dal fatto cioè di collocarsi su territori contigui e in parte combacianti, scaturiscono le affinità sul piano interpretativo). Solo così sarà possibile stabilire su quale lato del confine si collochi il Merlino della maturità, che è quello più originale e che più ci può oggi interessare.

Comune sia al «socialismo liberale» che al «socialismo liberatorio» è sicuramente la percezione che le due grandi ideologie della modernità secolarizzata, il liberalismo e il socialismo, siano portatrici entrambe di istanze di liberazione umana che sono state però stravolte dalla assolutizzazione che storicamente è stata fatta di alcuni principi ritenuti basilari. Di qui la possibilità e la necessità di una loro integrazione in una sintesi, che però nel «socialismo libertario» si presenta con caratteristiche più radicali e avanzate rispetto a quella prospettata dal «socialismo liberale» (o «liberalsocialismo»). Potremmo aggiungere che l'anarchismo, da parte sua, si pone a sua volta «a sinistra» del «socialismo libertario», con una propria peculiare sintesi delle istanze di libertà e di eguaglianza che presenta caratteristiche ancora più avanzate e rivoluzionarie. (Il problema, a questo punto, riguarda la realizzabilità storica di queste ideologie; per quanto mi concerne, da molto tempo ritengo irrealizzabile l'anarchia allo stato puro, e credo sia più produttivo puntare alla creazione di una società socialista libertaria, che identifico con il massimo di «anarchia possibile»; devo aggiungere, però, che di fronte all'inarrestabile marea montante della moderna barbarie che ci circonda, vivere in una società autenticamente ispirata ai valori del liberalsocialismo mi sembrerebbe oggi un enorme progresso) (4).

un pensiero irriducibilmente radicale

Se lo spazio politico in cui germina il socialismo libertario è lo stesso che dà origine al liberalsocialismo (l'intuizione che è possibile e necessaria una sintesi fra libertà e eguaglianza), il primo si differenzia dal secondo, come già si è accennato, per una maggiore radicalità. È questa stessa radicalità che a mio avviso contraddistingue il Merlino della maturità, rendendolo irriducibile a ogni interpretazione riduttivamente riformista o moderata. La radicalità di Merlino si manifesta perlomeno in tre aspetti fondamentali e qualificanti: 1) Il pensatore napoletano, come si è visto in precedenza, *non abbandonerà mai del tutto la prospettiva rivoluzionaria* (nel suo «riformismo rivoluzionario» non è lecito separare il primo termine dal secondo); 2) *la sua accettazione del mercato non comporterà mai anche l'accettazione del capitalismo.* (Se ne accorge anche Berti, secondo il quale l'esistenza del mercato implicherebbe «il mantenimento della proprietà privata. Ma Merlino non accetta questa conclusione logica e propone invece che, in questa *cooperazione integrale,* scompaia la proprietà individuale della terra». Merlino, in effetti, è a favore di un socialismo di mercato che oggi verrebbe definito autogestionario. Il problema fondamentale in campo economico, per Merlino, è impedire la formulazione di ogni forma di monopolio. I mezzi

Amilcare Cipriani (1844-1918).

Stati, lotta a razzismo, imperialismo, nazionalismo, tendenza alla cooperazione e alla sempre più ampia estensione di organismi internazionali rappresentativi».

Secondo Tranfaglia, il liberalsocialismo dedica una particolare attenzione, «nella costruzione di uno Stato di tipo nuovo, alle garanzie giurisdizionali e all'educazione delle masse. In una società che si basa su norme efficaci in quanto espressione della maggioranza dei cittadini è necessario predisporre strumenti idonei a combattere e stroncare eventuali abusi legislativi e amministrativi: di qui l'opportunità di rafforzare l'indipendenza e l'autonomia del corpo giudiziario e di costituire una corte suprema che difenda le legge fondamentale, cioè la Costituzione. Quanto alla scuola, solo se essa sarà organizzata in maniera da poter offrire a tutti un'istruzione completa generalizzata, si potranno raggiungere due obbiettivi essenziali del L.: la rivoluzione delle coscienze e l'eguaglianza di opportunità per ogni cittadino». Per inciso, credo che a pochi sfugga la notevole distanza che ancora separa – aldilà di certe somiglianze esteriori e di facciata la «democrazia reale» che ci delizia attualmente e nella quale siamo costretti a vivere, rispetto al modello di società liberalsocialista delineato da Tranfaglia. Purtroppo, né Tranfaglia né altri hanno finora esposto con altrettanta chiarezza e completezza le caratteristiche del socialismo libertario, distinguendolo nettamente non solo dal liberalsocialismo ma anche dal socialismo democratico o dall'anarchismo con i quali viene perlopiù identificato di volta in volta.

di produzione devono essere socializzati, e affidati ai lavoratori singoli o associati in forma cooperativa. Il mercato, dotato di tutti i correttivi che si rendano necessari per evitare storture del sistema, deve continuare come regolatore della produzione e dei consumi. La società deve garantire a sussistere a tutti eguali condizioni di partenza, limitandosi a pretendere per sé – per il mantenimento dei servizi di pubblica utilità e per la redistribuzione del reddito ai più svantaggiati – i profitti e le rendite, corrispondenti alle differenze di produttività dei terreni); 3) *nel socialismo merliniano rimarranno sempre robusti elementi di antistatalismo* (poco importa che Merlino affermi che «non ha più senso la distinzione anarchica fra Stato e non Stato, lo ha, invece, la distinzione fra Stato liberale e Stato non liberale»: in effetti, ad esaminarla con attenzione, la sua concezione dello Stato liberale e della democrazia non è molto diversa da quella «società auto-organizzata» che è l'obiettivo in cui si riconosce e si identifica buona parte dell'anarchismo).

In conclusione, per Merlino l'anarchismo viene a identificarsi con la democrazia autentica e compiuta. Nell'archivio privato di Aldo Venturini esiste un biglietto, scritto di suo pugno da Merlino poco prima della morte, in cui troviamo la formula «democrazia = anarchia». Nel 1924, in *Fascismo e democrazia,* Merlino scrive che «noi abbiamo oggi le *forme della Democrazia,* ma non abbiamo la *Democrazia*» (5).

Nel *Testamento* politico di Merlino, pubblicato da Venturini in *Appendice* a F. S. Merlino, *Il socialismo senza Marx,* troviamo queste parole estremamente indicative: «I principi di libertà, di eguaglianza, ecc. non sono assoluti ma relativi. Non è dato desumere le norme della convivenza da astrazioni. La realtà di quelle che sono state le relazioni sociali, può servire da punto di partenza per miglioramenti nella stessa direzione. Si può aspirare a maggiore libertà, eguaglianza, giustizia, non a tutta la libertà, a tutta l'uguaglianza e a tutta la giustizia. Il socialismo è appunto quest'aspirazione a maggior libertà, a maggior eguaglianza e a maggior giustizia. Esso è figlio del liberalismo o democrazia. Governo di tutti = governo di nessuno» (6).

Berti legge in questa, e in altre affermazioni simili contenute negli ultimi scritti, soltanto la dimostrazione dell'approdo di Merlino alla liberaldemocrazia. A me sembra che le cose siano un po' più complesse, e che con la sua ricerca di una «anarchia possibile», Merlino vada annoverato tra i fondatori e teorici (insieme a Andrea Caffi e a qualcun altro) di una nuova e diversa corrente politica: il *socialismo libertario.*

Questo dissenso, e gli altri rilievi critici che ho esposto qua e là in queste pagine, nulla tolgono al sincero apprezzamento – e oserei dire all'ammirazione – per il libro di Berti, che finora purtroppo non mi sembra abbia avuto – all'interno e all'esterno del movimento anarchico – tutta l'attenzione che merita. Con pazienza, passione e rara competenza, Berti ha saputo restituirci nella sua incertezza il profilo di un grande pensatore su cui vale ancora la pena di riflettere e meditare. Di questo gli siamo e gli saremo sempre grati.

Giampiero Landi

5) Francesco Saverio Merlino, *Fascismo e Democrazia. Quello che il regime politico è e quello che dev'essere,* con prefazione di Enrico Malatesta, Roma, Pensiero e Volontà, 1924. Ora riprodotto in F. S. Merlino, *L'Italia qual è. Politica e Magistratura dal 1860 ad oggi in Italia. Fascismo e Democrazia,* a cura di Nicola Tranfaglia, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 338.

6) Francesco Saverio Merlino, *Il socialismo senza Marx,* a cura di Aldo Venturini, con introduzione di Vittorio Frosini, Bologna, Boni, 1974, p. 632.

RESISTENZA 1 - Nell'aprile del prossimo anno si ricorderà il cinquantenario della Liberazione dal nazi-fascismo. Sono già preannunciate numerose iniziative, a vario livello. Per parte nostra, dedicheremo all'argomento un numero speciale della rivista - esattamente il 217 (datato, appunto, «aprile 1945»). Sulla falsariga del 20 (Aprile 1973), intendiamo pubblicare materiali sulla partecipazione degli anarchici alla Resistenza antifascista. Chi fosse interessato a darci una mano nella ricerca di nuovi materiali da pubblicare (notizie, memorali, foto, ecc.) è invitato a mettersi in contatto con la nostra redazione.

Editrice A
Cas. post. 17120
20170 Milano
tel./fax (02) 2896627

RESISTENZA 2 - Il centro studi libertari/Archivio Pinelli ha in progetto per l'anno prossimo alcune iniziative per ricordare la Resistenza anarchica. In particolare stiamo pensando ad un audiovisivo che ricostruisca la lotta al fascismo dagli Arditi del popolo e dal fuoriuscitismo (compresa la partecipazione alle Brigate Internazionale durante la rivoluzione spagnola) fino alla lotta partigiana. Stiamo cercando di raccogliere tutte le rare immagini relative a questo periodo in modo da poter realizzare un racconto anche visivo di questa epoca da far poi ampiamente circolare. Chiediamo dunque la più vasta collaborazione in questa ricerca iconografica. Per ulteriori informazioni scrivere o telefonare direttamente al

Centro studi libertari
c.p. 17005
20170 Milano
tel. (02) 2846923

nel corso del tempo

quasi-recensioni in salsa fanta-cronaca
a cura di Stefano Giaccone &...

È successo ancora. E di nuovo la stessa, vuota angoscia. Qui Stefano, scrivo nel mio Personal (che ho ribattezzato Zen) alcune note, impressioni quotidiane, mentre lavoro alla Grande Evaporazione. Il terribile guasto avvenuto qualche mese fa al mega-cervello Europa 1, quello che conservava la memoria, la storia di tutta la Terra. Ora, io e altre centinaia di tecnici cerchiamo di dipanare i file ingarbugliati, rovinati. Alle 10 di solito facciamo una pausa per colazione, qui nel palazzone Agnelli (zona ovest di MI.TO).
Il ragazzo al bar interno, con gli occhi bassi, faceva finta di tagliare dei limoni: «niente latte oggi. Per via del SuperPhoenix». Sei giorni fa una perdita di radioattività, piccola dicono gli esperti, al di là delle Alpi, ma sufficiente a prendere certe precauzioni. Niente latte per un mese. Ricordo quando ero bambino il viso del bidello della scuola (si chiamava come me, tra l'altro) quando, ogni mattina per una settimana, cercò di spiegarci che non poteva darci la solita bottiglietta di latte. Noi non capivamo ma l'aria di preoccupazione, angoscia, di muta impotenza dei suoi occhi trasmisero il messaggio: qualcosa di enorme, una tragedia incombente era avvenuta e ci bloccò le lacrime in gola. Capii anni dopo: un altro incidente nucleare, morti, cancri, aborti. Io sono uno della «generazione Cernobyl».
E stamane ancora una volta quella medesima sensazione. Improvvisamente una patina, uno schermo opaco scendeva tra noi e il mondo. Non è più pensabile la realtà, il futuro, andare a spasso in montagna, cantare una canzone a squarciagola, rollarsi per mezz'ora una canna di Maria, da solo nella tua canadese perso in Bretagna, niente resta possibile. Mentre respiri, cammini, ridi, lavori, qualcosa a migliaia di kilometri ti sta ammazzando. Ricordo le parole di mia madre «solo ieri siamo andati al parco. Chissà se l'erba era pericolosa». Come siamo cresciuti, noi, la generazione di Cernobyl con questo invisibile sudario, questa sindone di uranio che ci ha radiografato ogni minuto? Eppure gli uomini, certi uomini non hanno mai smesso di combattere, di crederci. Anche Arialdo, uno dei miei due File da sistemare. Lui sta scrivendo mentre fugge dall'assedio dei crociati contro Fra Dolcino, Valsesia, 1307: «non ch'io mi lamenti. So per certo che la vita è sofferenza. Dio Onnipotente disse agli angeli di adorare la sua immagine, Adamo. Michele, il più forte di loro, convinse gli altri. Tutti meno Satana, che fu iscacciato come un cane. Se Adamo fu il primo della stirpe nostra, come poteva Satana disobbedire? Dolcino, nelle notti dove il vino scorreva più copioso, ci disse che l'uomo era segnato da questo errore, dall'errore dello stesso Adamo e, aggiungeva tra i tremori di noi discepoli, anche di Gesù, che morì come mortale perché amò come mortale. Egli venne per riscattare la colpa nostra, ma nessuno per amare può farlo dall'alto dei cieli. Ci parlò di San Epifanio, vescovo di Cipro che nel suo De Montibus Sina et Sion svelò il nome di Adamo, formato dalle quattro lettere con cui principiano in greco i punti cardinali: il tetragrammaton. E i rabbi ancora raccontano che quando l'Eterno creò Adamo, angeli e genii si divisero tra chi lo esortava e chi lo dissuadeva – Padre del vero, tu crei sulla terra il padre della menzogna».
L'uomo così vive sotto questa condanna, dalla nascita fino alla resurrezione eterna. Dionigi di Telmahar affermava che Adamo ed Eva, il cui nome discende da EM, madre, vennero esiliati sull'isola di Ceilan, nella caverna dei tesori. Il corpo di Adamo fu tratto da Sem e Melchisedec, figlio di Noè, sepolto sul Golgota, sotto la croce del Salvatore. Ecco spiegato perché nei dipinti, ai piedi di Gesù, si scorge un teschio, quello di Adamo. Il peccatore sepolto là dove il Redentore sanerà il primordiale errore, chiudendo il conto con Satana. L'ombra nera della beatitudine angelica. Dolcino così pensava: l'uomo è la sua carne, nella Redenzione e nell'errore, le facce della stessa Luna. E ci vollero 300 anni a che Costantino l'Imperatore decretasse il Verbo di Cristo come la vera fede. Così nel 2275, la santità di Charles «satana» Manson sarà riconosciuta dal Papa Pivetti IV e... «cazzo, si è incasinato il testo con qualcos'altro... Certe volte questi eretici mi sembrano dei buddisti: questa idea di santità e peccato nell'unità dell'uomo, ad esempio. Yin e yang. Perché un modo, diciamo, occidentale, di capire il mondo è sempre stato quello di dividerlo. In due, buoni e cattivi per esempio, e poi giù fino al più piccolo protone che poi, guarda un po' ha sempre il suo antiprotone...
Un libro assai interessante è **«La rivoluzione del Paradosso»** del compagno Domenico Liguori - Biblioteca Serantini c.p. 247 - 56100 Pisa. (Quando lo ordinate lamentatevi della presenza del copyright). La prima parte è una ricostruzione del vorticoso caso Italia all'interno della transizione epocale post-muro di Berlino. La seconda invece propone una visione storico-sociale dell'umanità divisa in due entità, i dominanti e i dominati, portatrici di due verità del tutto opposte: autorità e libertà. Mentre lo leggevo avevo però la sensazione che questi Dominanti fossero come degli alieni, dei Venusiani e che da millenni soggiogassero la grande maggioranza degli umani, i Dominati. Io credo che invece questo sia il risultato di un rapporto, patto sociale, organizzazione dell'oggetto (il mondo reale).
Esistono sicuramente due vie, filosofie, conflittuali ma complementari (anche solo perché banalmente condividiamo lo stesso pianeta e la stessa razza): il mutualismo (o libertà, vedi i libri di Laborit editi da Elèuthera) e l'autorità. Oggi quest'ultima ha il volto storico del capitalismo imperialista e mediologico. In grado di soddisfare bisogni primari e non, in grado di chiudere, anche se non del tutto, l'immaginario sociale al di dentro della sua ineluttabile «bontà». Come ci riesce? Perché funziona. Creando atroci sofferenze, disparità, menzogne, ecc. ma non qui da noi, o non proprio a noi, a me. E ancora: che altro si può fare? Domanda legittima, tramontata la stella del socialismo. Larghe masse di dominati e, guarda caso nel punto strategico (i paesi sviluppati), non sono affatto depositari, in quanto tali, dell'idea di Libertà, come scrive il compagno. Anzi. Rompere il patto, individualmente e/o collettivamente, non è la Rivoluzione, vista ancora come metafora salvifica degli eterni perdenti, ma lucida ricerca di zone spazio temporali refrattarie, per come e per quanto è possibile, alla logica autoritaria del dominio. La domanda allora è: che altro possiamo volere? E come? (Qui concordo sull'insistenza del libro sulla questione «mezzo/fine»). Coloro che pensano che su basi mutualiste si possa lavorare meno o niente, avere un pianeta più sano, essere più felici perché fuori dagli ingranaggi dell'avere, del Nuovo come nevrosi, della povertà in TUTTI i sensi, creano una Comunità («struttura autogestita di libertà») attorno a dei bisogni, non a compiti storici. Comunità disposte ad affrontare il mare aperto di una nuova idea di sé, del tempo, dell'energia, il più possibile «piratesca», anarchica(!), lontano dal determinismo positivista. Questo vale qui da NOI che possiamo «scegliere»: ma un bambino brasiliano? Forse, così facendo, questo pianeta, nel breve periodo di 5.000-6.000 anni potrebbe edificarsi su basi diverse in ogni sua latitudine: il tempo di capire che Capitalismo, Religione, Dominio uomo/donna e uomo/natura sono il terribile pegno che il potere ti fa pagare per ogni Mela mangiata nell'Eden. Hai detto niente...
«...saper tradurre nella pratica la critica della propria inaccettata condizione, contro

l'organizzazione totalitaria del Capitale...». Una rivista monografica, Acrata 415. Questo primo numero si chiama **«Varsavia brucia?»** ovvero «per il superamento del ghetto. Analisi critica dei centri sociali» (c/o Diest - Via Cavalcanti, 11 - 10132 Torino). Una lettura decisamente e programmaticamente «fastidiosa» ma assai interessante. «Non ci si può illudere di agire contro lo spossessamento del tempo e dello spazio attuato dall'organizzazione statal-capitalista, ritagliandosi qualche isola – felice – ...la strategia del dominio capitalista è quindi quella di controllare tutto lo spazio allo stesso modo di come controlla tutto il tempo... il corpo che si riconosce e che è cosciente di questi rapporti sociali non può che ribellarsi e lottare... questo è sicuramente uno degli aspetti più inibenti ed anche più insidiosi all'interno dei centri sociali, la trappola dell'autogratificazione e del riconoscimento del sé in un codice di comportamento che conforta e rassicura il senso di estraneità al delirio-mondo... ognuno faccia la sua scelta: o autoblindarsi nello spettacolo dell'autogestione parziale della propria sopravvivenza o espandersi, riscoprendo la comunicazione, l'erotismo, il piacere-l'autogestione complessiva e generalizzata». Un passo mi ha molto colpito poiché interviene sull'argomento-ombra, il buco nero di buona parte dei centri Sociali anche se è spesso uno dei suoi «punti d'appoggio»: la musica. «...le ragioni per cui sono nati e sono cresciuti i C.S. vanno difese, poiché sono essenzialmente ragioni umane... il bisogno di musica, ad esempio. Il fatto però che spesso i C.S. diventino soltanto dei centri di spaccio della musica e della cultura che si presenta sul mercato come alternativa è un qualcosa che blocca la creatività degli intervenuti... il far musica ha delle valenze differenti quando esprime un senso comunitario e quando invece mostra un carattere di separazione fra il cosiddetto autore e l'ignobile spettatore...». L'anarchico ontologico Hakim Bey su T.A.Z. entra in levare «...in musica, l'egemonia dei tempi 2/4 e 4/4 dev'essere rovesciata. Abbiamo bisogno di una musica nuova, totalmente pazza, ritmicamente sottile ma potente e ci serve ORA...». Casualmente (ma mister Jung non userebbe questa parola!) l'altro file che devo sistemare oltre al dolciniano Arialdo, quello di Spino, chiuso nel solaio di Radio Alice (il '77, remember?) durante una perquisa, fa comparire sul mio schermo «...beh, questi Black Panthers erano veramente dei ganzi: la ragione per cui diciamo che l'unica cultura che valga la pena di essere difesa è la cultura rivoluzionaria o l'agitazione rivoluzionaria, è che nella rivoluzione c'è mutamento, completo, radicale, assoluto e totale. George Murray. Soccia, ragione da vendere. Cioè io penso che – adesso è il tempo di andare avanti, se non vogliamo che la difesa dei mattoni occupati diventi una nuova gabbia. Le zone autonome che vogliamo oggi e di cui abbiamo bisogno oggi, non possono più servire solo al nostro dopolavoro o per uscire di casa la sera. I nostri desideri ci urlano la voglia di luoghi liberati per lavorare, per abitarci, per vivere fuorilegge –...» che casino! La seconda parte di Spino s'è mescolata con Roby su **«Sulle orme di TAZ»**, ottimo opuscolo edito da «Sempre avanti» (c/o Fed. Anarchica - Via degli Asili, 33 - 57126 Livorno). Oltre ad una parte dedicata alla rilettura critica di TAZ, c'è la traduzione di Zone autonome permanenti, ovvero PAZ sempre di Hakim Bey. «...il problema è: come è possibile costruire un'economia realmente alternativa, cioè completa, senza attirare il fisco e gli altri cani da caccia capitalisti?... come posso vivere una vita confortevole, persino lussuosa, libero da tutte le interazioni e le transazioni con il Mondo delle Comodità?». Se solo fossimo capaci di vedere questi ruscelli scendere nella stessa valle, capire che parole, poesia, canzoni, stanze, fucili, ironia, fratellanza, lotte, si muovono ormai in avanti, più vicini di quanto noi stessi riusciamo a stare uno all'altro. Non ce n'è!, dice il titolo di una fanzine di Torino: ma è solo un modo di dire. La fanza è da leggere (interviste, articoli, musica soprattutto). Luca Goti - via Broni, 4 - 10126 Torino. YOU HAVE NEW MAIL. OUT OF THE BLUE @ FU.DEC.COM.

Foto Dennis Stock

Eccoci, anche questa volta la mia particolare posta elettronica: Out of the Blue, la mia amica dal futuro. «In rete, caro antenato? Non ho molto tempo stavolta (stiamo spostando le nostre case-mobili verso sud. Fa più caldo). Il Blatto, il vecchietto che ha ancora tutti quei VERI dischi della tua era m'ha fatto fare una dieta di Punk melodico americano. Molto bello, forte, veloce ma con un cuore aperto, sonoro! TWO LINE FILLER, un CD che si chiama "so far lost", canadesi (questi sembrano i Kina!) "segui il tio cuore, fai le cose che fai, non devi ascoltare nessuno... (hurtfullest line); SLEEPER, l'album "preparing today...", potenti e lirici "assurdo come non ci abbia mai pensato, l'immortalità è stata tutto ciò in cui ho creduto... (Rain); SPLIT LIP, spigolosi, disperati, grande disco! "il cucchiaio mi serve le tue bugie e io soffocherò su ogni parola invecchiata che porti alle mie labbra appena nate... (Show and tell); o i classici punkers FARSIDE "Non capisco, quanta gente che conosco, un giorno se ne andrà e non vorrei perderli... (Someday too soon). Va bè, poi mi sono concessa un salto in Argentina: altra musica (acustica, folk) ma sempre viva, vicina alla vita. MIGUEL ANGEL ACOSTA **"tierra madre"**, una cassetta splendida di brani suoi. Chissà se scrivendo in via Catania 21, 10153 Torino, viene a suonare qui nel futuro? Fuori rete, fratello». Almeno stavolta s'è risparmiata il sermone, meno male!

Stefano Giaccone

i nostri fondi neri

Sottoscrizioni. Edy Zarro (Caslano - Svizzera), 100.000; Eva e Duccio (San Gimignano) ricordando la loro madre, compagna, Milena Maré Fortini, 50.000; Titta Pradetto (Ballston Spa - USA), 160.000; Diva Agostinelli Wieck e David Wieck (Troy - USA), 305.000; ricavato della serata di lettura poetica e musica tenuta il 22 settembre da Stefano Giaccone al Circolo anarchico «Ponte della Ghisolfa» (Milano), 88.000; Gabriele Marzari (Genova), 10.000; Walter Siri (Bologna), 100.000; Domenico Liguori (Spezzano Albanese), 12.000; Carlo Decanale (Luserna San Giovanni), 50.000; Pippo e Letizia (Ragusa), 20.000; Mario Borillo (Vieille-Toulouse - Francia), 144.927; Paolo Giacon (Vicenza), 50.000; Aurora e Paolo (Milano) con tanti auguri per il 92° compleanno di Attilio Bortolotti, 1.000.000; Fausto Scordo (Milano), 10.000; Paolo Olivieri (Castello di Serravalle), 30.000; Settimio Pretelli (Rimini), 10.000; Fernando Ainsa (Parigi - Francia), 118.600; Misato Toda (Tokyo - Giappone), 1.000.000; Andrea Villa (Genova-Pegli), 82.000; Claudio Barbone (Como), 10.000; Antonio Pedretti (Groppoli), 20.000; Claudia dell'Interzona (Avellino), 2.000; a/m G.P. Landi, Aldo Venturini (Bologna), 50.000; Stefano Davoli (Correggio), 10.000; Antonio Canu (Sassari), 10.000; Pino e Maria Fabiano (Cotronei), 5.000; Piero Flecchia (Torino), 50.000; Tommaso Vurchio (Albiate), 50.000. Totale lire 3.557.527.

Abbonamenti sostenitori. Mario Tenuta (Cosenza), 100.000; Ermanno Firmino Gaiardelli (Novara), 100.000; Alberto Ciampi (San Casciano Val di Pesa), 100.000. Totale lire 300.000.

Abbonamento «A» 2000. Ser-gio Bagnoli (Marti), 1.000.000.

annate rilegate

Sono disponibili tutte le annate rilegate della rivista. Le richieste si effettuano esclusivamente versando l'importo sul nostro conto corrente postale, specificando chiaramente nella causale i volumi richiesti. I prezzi sono comprensivi delle spese di spedizione a mezzo pacco postale. Per le spedizioni all'estero invece, aggiungere 20.000 lire qualunque sia l'importo della richiesta. Coloro che intendono richiedere il primo volume (relativo agli anni 71/73, formato giornale), ci telefonino in redazione. Per tutti gli altri volumi (dal '74 al '91 compresi), nessun problema: appena ricevuti i soldi, provvederemo all'inoltro del pacco.
Ecco i prezzi:

volume triplo 1971/72/73	lire 250.000
volumi doppi 1974/75 e 1976/77	lire 90.000 l'uno
volumi singoli dal 1974 al 1992	lire 50.000 l'uno

raccoglitori

Oltre alle annate rilegate, mettiamo a disposizione dei lettori un altro servizio: i raccoglitori, cioè le sole copertine delle annate rilegate. I lettori interessati potranno così far rilegare, annata per annata, la loro collezione della rivista. Le caratteristiche dei raccoglitori sono esattamente le stesse di quelli utilizzati per le annate rilegate: cartone rigido telato, colore nero, con incisi in rosso sul dorso la «A» cerchiata, la scritta «RIVISTA ANARCHICA», l'anno (o gli anni, nel caso del primo volume 1971/2/3) ed il numero progressivo dell'annata (per il 1986, p. es. «16»). I raccoglitori sono disponibili nello stesso «taglio» delle annate rilegate: i primi tre anni insieme (1971/2/3), i successivi quattro sia singoli che a due a due (1974/5 e 1976/7), i successivi solo singoli (1978, 1979, ecc.). Il costo di ogni raccoglitore è di 25.000 lire. Le ordinazioni si effettuano esclusivamente versando l'importo sul nostro conto corrente postale, specificando chiaramente nella causale i raccoglitori richiesti. I prezzi sono comprensivi delle spese di spedizione postale per l'Italia. Per l'estero aggiungere 25.000 lire qualunque sia l'importo della richiesta.

1678-63011

Dal febbraio '93 le poste hanno attivato questo numero verde per le denunce dei disservizi postali. Segnalare il ritardo con cui si riceve la rivista, o addirittura il mancato arrivo di qualche numero, forse può servire a qualcosa: di sicuro costa, da qualsiasi località italiana, solo uno scatto. Perché non servirsene?

se «A» non ti arriva

Gli abbonati che ricevono la rivista con forte ritardo sono invitati a reclamare presso la «Direzione Provinciale P.T.» del loro capoluogo di provincia con una lettera del seguente tenore:
Reclamo per la pubblicazione «A» - Rivista Anarchica n....; consegnata dall'editore all'Ufficio postale di Milano Ferro-vie in data...... (come risulta dal timbro datario apposto sul libretto di conto corrente continuativo Mod. 244 dell'editore), mi è stata recapitata solo il giorno ...... con un ritardo fortemente pregiudizievole per l'utilizzo di tale pubblicazione ovvero per la sua lettura in termini di attualità. Chiedo risposta motivata ed assicurazioni scritte sull'eliminazione dei ritardi nei futuri recapiti.
Distinti saluti (firma leggibile, indirizzo e data).
Tali reclami vanno indirizzati in busta chiusa a Direzione Provinciale P.T. del capoluogo di provincia e, per conoscenza, a Direzione dei Servizi Postali, viale Europa 147, 00144 Roma. Ambedue le buste dovranno essere spedite SENZA FRANCOBOLLO, indicando al posto stesso: «esente da tassa, reclamo di servizio, art. 51 D.P.R. 29.3.1973 n. 156». Un'altra copia dovrebbe essere inviata, sempre in busta chiusa ma con francobollo, al nostro indirizzo (Editrice A, Cas. Post. 17120, 20170 Milano).
Per permettere ai «protestatari» la massima precisione, indichiamo qui la data in cui il numero scorso è stato consegnato al citato Ufficio postale di Milano Ferrovie per la spedizione in abbonamento postale.
Il n. 212 è stato spedito in data 30 settembre 1994.

adesivi

Sono disponibili gli adesivi pubblicitari della rivista, in bicromia (rosso/nero) formato cm 11,5 x 17,5. I diffusori (e quanti vogliono darci una mano per pubblicizzare «A») ce li richiedano, indicando il quantitativo. Le spese di stampa e spedizione postale sono a nostro carico. Eventuali contributi alle spese (anche sotto forma di francobolli) sono ben accetti. Gli adesivi sono in distribuzione anche presso le librerie Anomalia (Roma, via dei Campani 71) e Utopia (Milano, via Moscova 52), nonché in varie sedi anarchiche.

Per sostenere la rivista, abbiamo fatto stampare dalla Cooperativa La Bottega Creativa, composta da detenuti nelle carceri milanesi che usufruiscono di misure alternative alla pena, una maglietta bianca riproducente sul davanti la realizzazione grafica («Spazio libero») di Germano Porro che campeggiava nella copertina del n. 210 di «A». La maglietta è disponibile nelle seguenti taglie: M, L, XL, XXL. Viene venduta a lire 20.000, spese di spedizione postale compresa. Sconti: 2 magliette, 38.000; 3 magliette, 54.000; 4 magliette, 68.000; da 5 magliette in su, 15.000 lire l'una. Per riceverle, versare anticipatamente l'importo sul nostro conto corrente postale, specificando chiaramente la taglia ed il numero di magliette che si vuole ricevere. Non si effettuano spedizioni contrassegno. Per eventuali chiarimenti, telefonateci, faxateci o scriveteci.

Mittente: EDITRICE A, cas. post. 17120, I - 20170 MILANO - In caso di mancato recapito si restituisca al mittente che si impegna a pagare la relativa tassa.